المکتبۃ الازہریۃ فیض آباد

AL-MAKTABA AL-AZHARIYA

Farooqi Market, 51 Mughalpura, Haidarganj Road

Distt. Faizabad, U.P. Pin No.: 224001 (India)

Mob. : 8318177138

دفع الخمامہ عن احادیث العمامہ

(احادیث عمامہ سے کوڑا کرکٹ (شبہات) دور کرنا)

احادیث عمامہ پر شبہات کا ازالہ

از قلم

محمد ذوالفقار خان نعیمی ککرالوی

نوری دارالافتاء مدینہ مسجد محلہ علی خاں

کاشی پور اتراکھنڈ

تفصیلات

کتاب: دفع الخمامہ عن احادیث العمامہ،
احادیث عمامہ پر شبہات کا ازالہ

مصنف: مفتی محمد ذوالفقار خان نعیمی ککرالوی خلیفہ حضور تاج الشریعہ

رابطہ: نوری دارالافتاء مدینہ مسجد محلہ علی خاں کاشی پور اتراکھنڈ

ای میل: nooridarulifta786@gmail.com

موبائل: 9719620137.9759522786

صفحات: 152

پہلی اشاعت: 2008

جدید اشاعت: 2020

ملنے کے پتے

الفلاح ریسرچ فاؤنڈیشن دہلی

مکتبہ نعیمیہ دہلی

مکتبہ نعیمیہ مرادآباد جامعہ نعیمیہ مرادآباد

تاج الشریعہ بک ڈپو، نزد مدینہ مسجد محلہ علی خاں کاشی پور

فہرست کتاب

شرف انتساب

میں اپنی اس کتاب کو ایسی ذات کی طرف منسوب کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں جس کی نوک قلم سے نکلے ہوئے کواکب و درر سے اکتساب فیض کر کے نہ جانے کتنے محدث کہلائے اور کتنے ہی فقیہ۔ اس کی ہر بات قرآن و حدیث کا آئینہ دار تھی۔ وہ نبی محترم کے عظیم معجزوں میں سے ایک معجزہ تھا۔ بڑے بڑے جس کی بارگاہ سے استفادہ کیا کرتے تھے اس کے اعدا بھی اس کے علم کے معترف تھے۔ جس کا مشن سرکار کی سنتوں کا احیاء اوران پر عمل کرنا اور کرانا تھا۔ عمامہ کی سنت پر بھی اس کا قلم جولانیاں دکھاتا ہوا نظر آیا اور عمامہ کی سنیت کے اثبات میں متعدد حدیثوں کو یکجا کر کے اور اس پر مدلل کلام فرما کر ہم جیسے کم علم طالبوں کے لیے راہ ہموار کر کے ہم پر احسان عظیم فرمایا۔ دنیا جسے

یکتاے روز گار، فرید عصر، غواص بحار العلوم، کشاف دقائق المنطوق والمفہوم، ماحی بدعت، حامی شریعت، کاشف اسرار حقیقت، اعلیٰ حضرت عظیم البرکت مجدد دین وملت الشاہ امام احمد رضا خان محدث بریلوی علیہ الرحمۃ والرضوان کے نام سے یاد کرتی ہے۔ دعا ہے اللہ تعالیٰ آپ کا فیض ہم پر ہمیشہ جاری رکھے۔ ساتھ ہی ساتھ اپنی اس حقیر کاوش کا انتساب:

”بدر کامل، عالم و عامل، متبع السنۃ والمسائل، نبی وعشاقان نبی کی طرف مائل، اعداے مصطفی کے لیے زہر ہلاہل، مفسر قرآن و محدث باحادیث الاحکام والفضائل، جامع الصفات الحسنۃ والخصائل، یعنی فخر الاماثل، صدر الافاضل، حضرت علامہ مولانا مفتی سید حکیم محمد نعیم

الدین قادری مرادآبادی علیہ الرحمۃ والرضوان"

کی ذات کی جانب کر رہا ہوں جس کے خون جگر سے سینچے ہوئے چمنستان علم یعنی (جامعہ نعیمیہ) کے مشکبو گلوں (اساتذہ کرام) سے فقیر نے خوشہ چینی کا شرف حاصل کیا ہے اور اس مقام تک پہنچا ہے۔ دعا ہے اللہ تعالیٰ اس گلستاں اور اس کے باغباں کا فیض ہم پر ہمیشہ جاری رکھے۔ آمین بوسیلۃ النبی الکریم علیہ التحیتہ والتسلیم۔

نیاز مند

محمد ذوالفقار خان نعیمی ککرالوی غفرلہ ولوالدیہ

احقر شکر گزار ہے

شیدائے مفتی اعظم ہند، محترم عالی جناب حاجی ولی محمد صاحب اوران کے صاحبزادگان جناب حاجی ابرار حسین صاحب اور حاجی محمد ایوب ازہری صاحب، کا جنہوں نے اپنے مرحومین کے ایصال ثواب کی نیت سے کتاب کی طباعت کا مکمل خرچ اپنے ذمہ لیا ہے۔

دعاہے اللہ تبارک وتعالیٰ اپنے حبیب پاک علیہ الصلاۃ والتسلیمات کے صدقہ وطفیل حاجی ولی محمد صاحب کو شفاوصحت عطافرمائے، ان کو اوران کے جملہ اہل خانہ کو اپنی خصوصی رحمتوں سے نوازے، دین ودنیا کی بھلائیاں نصیب فرمائے، رزق اور عمر میں برکتیں عطا کرے اوراس کتاب کی اشاعت کا اجر وثواب ان کو اوران کے مرحومین خاص کر

مرحوم عبد الرحمٰن خاں	مرحوم شکیل احمد	مرحوم علی محمد
مرحومہ بھوری بیگم	مرحومہ خیراتن بیگم	مرحومہ ظریفن بیگم

کو عطافرمائے۔ آمین بجاہ النبی الکریم علیہ الصلاۃ والتسلیم

نیازمند

محمد ذوالفقار خان نعیمی ککرالوی غفرلہ

دعاے جلیل

جامع معقول و منقول امام العلما حضرت علامہ مفتی شبیر حسن رضوی قدس سرہ القوی، سابق شیخ الحدیث و صدر مفتی الجامعۃ الاسلامیہ روناہی فیض آباد

باسمہ تعالیٰ------------------------------نحمدہ و نصلی علیٰ حبیبہ الکریم

اما بعد: پیش نظر کتاب **"دفع الحمامہ عن احادیث العمامہ"** عزیز گرامی **مولانا مفتی محمد ذوالفقار سلمہ المولیٰ الغفار** کی کاوش کا ثمرہ ہے۔ عزیز موصوف نے عمامہ شریف کی سنیت کو دلائل و براہین کے ساتھ ثابت کیا ہے اور شکوک وشبہات کو دفع کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عمامہ شریف کا استعمال ہمارے حضور رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت لازمہ دائمہ رہی ہے اگر کبھی ترک بھی فرمایا ہو تو امت مسلمہ کی آسانی کے لیے تاکہ امت مسلمہ کے لیے اس کا استعمال واجب و لازم نہ ہو جائے کہ اس کے ترک سے امت مسلمہ گنہگار ہو، کیوں کہ کسی فعل پر رسول پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مداومت فرمانے سے وہ فعل واجب و لازم ہو جاتا ہے۔

مولیٰ تعالیٰ عزیزی موصوف کی عمر میں برکتیں عطا فرمائے مزید دارین کی سعادتوں سے سرفراز فرمائے۔ اور ترقیوں سے ہمکنار فرمائے۔

آمین بجاہ حبیبہ الکریم صلی المولیٰ تعالیٰ علیہ وسلم

فقط دعاگو شبیر حسن رضوی غفرلہ القدیر القوی

خادم الجامعۃ الاسلامیہ روناہی فیض آباد

تقریظ جلیل

ماہر علم وفن حضرت علامہ ومولانا مفتی محمد ایوب خان صاحب قبلہ دام ظلہ شیخ الحدیث جامعہ نعیمیہ مرادآباد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی ونسلم علی حبیبہ الکریم

امام اہل سنت اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی قدس سرہ العزیز کی تحقیق ان موتیوں کی طرح ہے جو سمندر میں غواصی کے بعد نکالے گئے ہوں ان کی تصنیفات مبارکہ فتاوی رضویہ ہو یا شروح وحواشی اشعار، فقہ ورسائل جلیلہ مذکورہ دعوی پر شاہد عدل ہیں۔

تالیف میں مخاطب کا لحاظ خواص کے لیے خاص انداز اور عوام کے لیے ایسے جملے جن سے مسائل کی روشنی دلوں کو روشن کر دے ہر ہوشمند شخص عالم ہو یا جاہل اگر امعان نظر اور حسن تامل سے ان کا مطالعہ کرے تو یہ کہنے پر مجبور ہوتا ہے کہ اللہ عزوجل نے اصابت کو ان کی تحریرات میں مضمر فرمایا ہے۔ جیسا کہ شیخ الاسلام حضرت عبدالرحمن بن عمرو اوزاعی علیہ الرحمۃ والرضوان نے آقائے نعمت حضرت امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کتاب عظیم ضخیم سیر کبیر دیکھنے کے بعد فرمایا:

”لولا ما ضمنه من الأحاديث لقلت إنه يضع العلم، وإن الله تعالى عين جهة إصابة الجواب فی رأيه، صدق الله تعالى وفوق كل ذی علم عليم“

یہی وجہ ہے کہ ان کے زمانہ مبارکہ کے مشائخ اعلام حضرات سادات کرام ہوں

یا دیگر مقربان بارگاہ خیر الانام علیہ و علی آلہٖ الصلاۃ والسلام، سبھی کے لیے اعلیٰ حضرت کی ذات مقدسہ مفتخر بنی۔ جیسا کہ ان کے کلمات مبارکہ سے عیاں ہے۔ انہیں تحقیقات میں سے مسئلہ عمامہ کی تحقیق بھی ہے جس کے استحسان پر عرفافقہا سبھی متفق ہیں جس پر اشکال پیش کرنے والے کا تحقیقی جواب **فاضل گرامی مولانا مفتی محمد ذوالفقار خان نعیمی** نے لکھا ہے اس کا بہت حصہ پڑھ کر سنایا ان کی اس تحقیق پر دل باغ باغ ہو گیا۔

دعا ہے کہ مولیٰ تبارک و تعالیٰ وطفیل حبیبہ الاعلی علیہ الصلاۃ والسلام الاولی ہمیں اپنے اسلاف کی تحقیق پر قائم رکھے اور فاضل عزیز کی عمر اور علم و عمل میں برکتیں عطا فرمائے۔

آمین بجاہ حبیبہ الکریم علیہ و آلہٖ الصلاۃ والتسلیم

فقیر محمد ایوب نعیمی غفرلہ

خادم جامعہ نعیمیہ مرادآباد

۴ صفر المظفر ۱۴۲۹ھ

تقریظ جمیل

البحر الزاخر من المعقول حضرت علامہ ہاشم صاحب قبلہ دام ظلہ، پروفیسر معقولات جامعہ نعیمیہ مراد آباد

نحمدہ ونصلی علی حبیبہ الکریم

پیش نظر تالیف ''**دفع الخمامہ عن احادیث العمامہ**'' **فاضل جلیل عالم نبیل عزیز گرامی منزلت مولانا محمد ذوالفقار علی نعیمی زید مجدہ** کی محققانہ علمی سعی اور فاضلانہ فکری کاوش کا بہترین مرقع ہے، جو عمامہ اور ٹوپی کی شرعی حیثیت نامی کسی کتابچہ کا جواب ہے۔ عمامہ کی فضیلت کو سنت متوارثہ و متواترہ ثابت کرنے کے سلسلے میں محافظ ناموس رسالت مجدد دین وملت حضور اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی علیہ الرحمۃ والرضوان کی پیش کردہ احادیث کی روشنی میں موصوف نے اپنے مدعا کو جس مدلل و مبرہن انداز میں ثابت کرنے کی سعی جمیل کی ہے اس سے آپ کی بالغ نظری وسعت مطالعہ اور فکری جولانیوں کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ دعا ہے مولیٰ تعالیٰ آپ کی اس محنت و کاوش کو بے شمار کامیابیوں سے ہمکنار فرمائے۔ اور اسی طرح خدمت دین متین کرتے رہنے کی توفیق مزید عطا فرمائے۔

آمین بجاہ سید المرسلین علیہ التحیۃ والتسلیم

احقر محمد ہاشم نعیمی، خادم جامعہ نعیمیہ مرادآباد

تاثر گرامی

شہزادہ فقیہ ملت، حضرت علامہ مولانا مفتی

ازہار احمد امجدی ازہری دام ظلہ

مرکز تربیت افتا، اوجھا گنج، بستی، یوپی، انڈیا

مبسملا وحامدا و مصلیا و مسلما

تحقیق و تدقیق کے کچھ اصول وضوابط ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ محقق زیر بحث مسئلہ کے متعلق پہلے ہی سے کوئی نظریہ قائم کرکے تحقیق نہ کرے بلکہ خالی الذہن ہوکر بلاتعصب بحث و تمحیص کا حق ادا کرے، اس کے بعد جو نتیجہ سامنے آئے اسے بیان کرے، اس کے کئی فائدے ہیں، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

ایک محقق تعصب و تعنت سے محفوظ رہے گا، اپنے موقف کو زبردستی صحیح ثابت کرنے کی کوشش نہیں کرے گا، جو دلیل، موقف کی دلیل بننے کے لائق نہیں اسے دلیل بتانے کی لایعنی کوشش نہیں کرے گا۔ لیکن اگر تحقیق و تدقیق سے پہلے ہی کوئی نظریہ قائم کرلیا گیا اور اسی کو صحیح قرار دے کر بحث و تمحیص شروع کی گئی؛ تو تعصب سے محفوظ نہیں رہ سکے گا، زبردستی اپنے موقف کو صحیح ثابت کرنے کی کوشش کرے گا، جو دلیل، موقف کی دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، اسے دلیل بنانے کی بے سود کوشش کرے گا اور نتیجہ یہ ہوگا کہ اس تعصبی بحث و تمحیص کے نتیجہ میں جو نتیجہ سامنے آئے گا وہ نتیجہ خیز بحث کہلانے کے قابل نہیں رہے گا۔

مولانا ارشد جمال اشرفی صاحب کی کتاب 'عمامہ اور ٹوپی کی شرعی حیثیت' کے بعض مباحث واستدلال سے پتہ چلتا ہے کہ موصوف نے پہلے ہی سے یہ نظریہ قائم کرلیا

تھا کہ اعلی حضرت مجد د دین وملت علیہ الرحمۃ والرضوان نے عمامہ کی فضیلت میں جو احادیث ذکر کی ہیں، وہ موضوع یا شدید ضعیف ہیں، پھر اسی نظریہ کے تناظر میں بحث کی اور ان احادیث پر موضوع ہونے کا حکم لگایا، ان کے اس رویہ پر ان کے بے جا استدلال شاہد ہیں، یہاں موصوف کے دو چند اقتباسات نقل کرتا ہوں، ملاحظہ فرمائیں، موصوف لکھتے ہیں:

''عین ممکن ہے کہ حافظ ابن حجر عسقلانی کو اس حدیث کے بعض راویوں کے وضاع و کذاب ہونے کا اشارہ مل گیا ہو''۔

موصوف مزید لکھتے ہیں:

''ابن حجر عسقلانی نے محض جہالت راوی کی بنیاد پر اس حدیث کو باطل یا موضوع قرار نہیں دیا ہے بلکہ حدیث میں بعض ایسے راویوں کی جانب سے کچھ ایسی فحش غلطی سرزد ہوگئی کہ حافظ نے پہلے اس حدیث کو منکر قرار دیا، پھر اپنی گہری معلومات کے بعد اس کے موضوع ہونے کا اعلان کر دیا''۔

موصوف مزید خامہ فرسائی فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

''امام سے یہ امید کی بھی کیسے جا سکتی ہے کہ انہوں نے صرف جہالت کی بنیاد حدیث کو موضوع کہا ہے؛ کیوں کہ وہ امام فن تھے، مصطلحات حدیث سے بخوبی واقف تھے''۔

اس طرح بطور دلیل اندھیرے میں تیر وہی چلائے گا جو تحقیق سے پہلے کسی موقف کو صحیح قرار دے چکا ہو، وہی یہ طرز استدلال اختیار کرے گا جس کا دل و دماغ تعصب کی وجہ سے صحیح و غیر صحیح کے درمیان امتیاز کرنے کی صلاحیت کھو چکا ہو؛ جس کی بنا پر اسے صحیح صرف وہی دکھائی دیتا ہے جسے وہ بحث کی تکمیل سے پہلے ہی صحیح قرار دے چکا ہے۔

اگر علمی مباحث میں اس طرح کے استدلال کا سہارا لیا جانے لگا؛ تو علمی میدان سے امان اٹھ جائے گا؛ کیوں کہ سیکڑوں احادیث ایسی ہیں جنہیں محدثین کرام نے موضوع، شدید ضعیف یا ضعیف قرار دیا، پھر لاحقین نے ٹھوس دلائل کی بنیاد پر انہیں صحیح، حسن یا ضعیف قرار دیا بلکہ صحیح البخاری کی ایک سو دس احادیث پر امام دار قطنی وغیرہ جیسے جلیل القدر علما و محدثین کرام نے کلام کیا اور حافظ الشان امام ابن حجر رحمہ اللہ نے ان سب کا 'مقدمہ فتح الباری' میں علمی جواب دیا، اب بلا دلیل و برہان کوئی کہنے والا آکر کہے:

ہو سکتا ہے کہ موضوع، شدید ضعیف اور صحیح البخاری کی احادیث ضعیف قرار دینے والے کے پاس کوئی ٹھوس دلیل رہی ہو گی؛ اس لیے انہوں نے موضوع، شدید ضعیف یا ضعیف قرار دیا ہے؛ اس لیے وہ احادیث موضوع، شدید ضعیف یا ضعیف ہی قرار پائیں گی، اس طرز استدلال کا حاصل یہ ہے کہ بحث و تمحیص کا دروازہ بند کر دیا جائے اور حدیث کے موضوع، شدید ضعیف، ضعیف یا صحیح، حسن ہونے کے متعلق صرف یہی کہہ کر فرصت لے لی جائے کہ یہی حکم صحیح ہے؛ کیوں کہ اس موقف پر فلاں شخص نے حکم لگایا ہے اور ان کے پاس کوئی دلیل ضرور رہی ہو گی!!!

اگر تحقیق کے نام پر اس طرح کے استدلال کو راہ دی گئی؛ تو علمی حلقہ میں اسے دیوالیہ پن سے ہی تعبیر کیا جائے گا۔

موصوف مولانا ارشد جمال صاحب نے اعلی حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان کی ذکر کردہ جن احادیث پر کلام کر کے انہیں موضوع یا شدید ضعیف قرار دینے کی کوشش کی ہے، **محترمی حضرت مولانا مفتی ذو الفقار احمد نعیمی زید علمہ** نے اپنی کتاب: 'احادیث عمامہ پر شبہات کا ازالہ' میں ان کے محل بے محل استدلال کا محاسبہ کر کے بہترین علمی جواب دیا ہے، اس علمی و تحقیقی جواب نے مفتی صاحب قبلہ کے علمی حسن میں مزید نکھار پیدا کر دیا اور یہ ثابت کر دیا کہ آپ فن افتا، وہابیوں اور دیوبندیوں کو علمی جواب

دینے میں ماہر ہونے کے ساتھ ساتھ علم حدیث میں بھی عمدہ سوجھ بوجھ اور تحقیقی کلام کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، ان شاء اللہ تعالی یہ کتاب بشکل جواب علماے کرام اور طالبان علوم نبویہ، سب کے لیے یکساں مفید ثابت ہو گی۔

بہر حال کتاب میں عمامہ سے متعلق زیر بحث احادیث حسن یا ضعیف یا بر سبیل تنزل شدید۔ضعیف ہیں، مگر موضوع نہیں، اور تحقیق یہ ہے کہ شدید ضعیف بھی فضائل کے باب میں قابل قبول ہیں؛ اس لیے چیں بجبیں ہونے کی چنداں ضرورت نہیں، تفصیل کے لیے اعلی حضرت مجدد دین و ملت علیہ الرحمۃ و الرضوان کی کتاب: 'الھاد الکاف فی حکم احادیث الضعاف' اور میری کتاب 'تحقیقات ازہری' میں بنام: 'حدیث ضعیف محدثین و ناقدین کی نظر میں' موجود تحقیق کا مطالعہ کریں، اللہ تعالی ہم سب کو حق قبول کرنے کی توفیق رفیق عطا فرمائے، آمین۔

اللہ عز و جل مفتی صاحب زید علمہ کی اس گراں قدر علمی خدمات کو قبول کر کے مقبول انام فرمائے اور مزید خلوص کے ساتھ عظیم دینی و ملی خدمات کرنے کی توفیق عطا فرمائے، آمین بجاہ سید المرسلین صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم۔

طالب دعا:

ابو عاتکہ ازہار احمد امجدی مصباحی غفرلہ

فاضل جامعہ ازہر شریف، مصر، شعبہ حدیث، ایم اے

بانی فقیہ ملت فاؤنڈیشن و خادم خانقاہ امجدیہ، اوجھاگنج، بستی، یوپی، انڈیا

۲۳/ رمضان المبارک ۱۴۴۰ھ مطابق ۲۹/ مئی ۲۰۱۹ء مقیم حال جام نگر، گجرات، انڈیا

کتاب کا دوسرا ایڈیشن

آج سے گیارہ برس قبل مارچ ۲۰۰۸ء میں اس کتاب کا پہلا ایڈیشن شائع ہوا تھا۔ اورالحمدللہ اب اس کتاب کی دوسری اشاعت کی تیاری ہے۔ یہ کتاب،

مولانا ارشد جمال اشرفی سابق استاد جامع اشرف کچھوچھہ شریف کی کتاب

"عمامہ اور ٹوپی کی شرعی حیثیت"

کے جواب میں لکھی گئی تھی۔ مولانا موصوف نے اپنی کتاب میں عمامہ اور ٹوپی کو مستوی العمل قرار دیا ہے۔ اور کتب احادیث میں عمامہ کی فضیلت سے متعلق درج چند احادیث کے متن وسند پر کلام کرکے یہ ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی ہے کہ عمامہ کی کوئی فضیلت نہیں ہے اور عمامہ کی فضیلت سے متعلق احادیث موضوع وباطل ناقابل عمل ہیں۔

افسوس کی بات یہ کہ موصوف نے کتاب میں خاص کر امام اہل سنت اعلیٰ حضرت مجدد دین وملت امام احمد رضا خان قدس سرہ کی بے جا مخالفت کی ہے۔ موصوف محترم نے اعلیٰ حضرت کی بیان کردہ وہ حدیثیں جو فضیلت عمامہ سے متعلق ہیں صرف ان احادیث کے رد میں اس کتاب کا اہتمام کیا ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ جو حدیثیں اعلیٰ حضرت نے بیان کی ہیں وہ فضیلت تو درکنار عمل کے بھی لائق نہیں ہیں۔ اور احادیث سے قطع نظر ناقل احادیث یعنی اعلیٰ حضرت پر بھی جگہ جگہ بلاوجہ کی تنقید کی ہے۔ کہیں آپ کو لکھا کہ آپ پر

"علم حدیث واصول حدیث اور تاریخ وسیر کے معاملات پوشیدہ رہ گئے تھے"

تو کہیں حدیث کا ترجمہ غلط کرنے کا الزام لگایا۔

یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ اصل موضوع کی آڑ میں موصوف نے اعلیٰ حضرت

قدس سرہ کے علمی وقار کو مجروح کرنے کی کوشش کی ہے۔

فقیر نے موصوف کی کتاب کا بالاستیعاب چند بار مطالعہ کرنے کے بعد تعصب و تنگ نظری سے اللہ کی پناہ چاہتے ہوئے جواب لکھا۔ حتی الامکان کوشش کی کہ موصوف کے اعتراضات و شبہات کے جوابات علمی و تحقیقی پیش کیے جائیں۔ علاوہ ازیں میں نے حتی المقدور اس بات کا اہتمام کیا ہے کہ موصوف کے اعتراضات و شبہات کے جوابات اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی تصانیف سے دوں، کیوں کہ موصوف نے اپنی پوری کتاب میں فتاوی رضویہ کے چند اوراق کا ہی رد کیا ہے۔

بالجملہ: میں نے پوری کتاب میں موصوف کی علمی خیانتیں، ظاہر کر کے ان کے اعتراضات وجوابات کے مدلل و مفصل معقول و مہذب جوابات دینے کی کوشش کی ہے۔ اور یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ الحمدللہ عمامہ کی فضیلت میں وارد شدہ احادیث مجموعی اعتبار سے قابل قبول ولائق عمل ہیں اور ان پر موضوع شدید الضعف، نا قابل عمل کا حکم لگانا صحیح نہیں ہے۔

علاوہ ازیں موصوف کا یہ موقف تنہا موصوف کا ہی ہے۔ اسلاف کرام، ائمہ عظام، علما و فقہا اس کے بر خلاف حکم دیتے رہے ہیں۔ کتب حدیث، فقہ و فتاوی میں عمامہ کو سنت و مستحب ہی لکھا گیا ہے۔ اور صدیوں سے مسلمانوں میں عمامہ پوشی کو افضل و باعث ثواب سمجھا جاتا رہا ہے۔ ایسی کوئی صراحت معتمد و معتبر کتابوں میں ہمیں نہیں ملی جس سے عمامہ اور ٹوپی مستوی العمل قرار پاتے ہوں۔ اور عمامہ پوشی صرف مباح ہو اس میں کوئی ثواب و فضیلت نہ ہو۔

اس لیے موصوف کی یہ تحقیق متوارث کے خلاف اور نا قابل قبول ہے۔

میں نے اپنی کتاب کو بے جا تنقید سے محفوظ رکھا ہے پھر بھی اگر کہیں کوئی غلط تنقید یا کوئی غیر معقول بات نظر آئے تو اہل علم حضرات سے درخواست ہے کہ در گزر فرما کر اصلاح فرمائیں۔

یہاں یہ بھی عرض کر دوں کہ فقیر نے اپنی کتاب معتبر ذرائع سے موصوف تک پہنچادی تھی مگر الحمد للہ اب تک اس کتاب کا کوئی جواب نہیں آیا۔ اور آئندہ ان شاء اللہ کسی معقول جواب کی امید بھی نہیں ہے۔

آخر میں اپنے ان تمام کرم فرما حضرات کا شکر گزار ہوں جن کے تعاون، مفید مشوروں اور دعاؤں سے یہ کتاب پایہ تکمیل کو پہنچی۔

اللہ پاک میری اس ادنیٰ سی کاوش کو اپنی بار گاہ میں مقبول فرمائے۔

آمین بجاہ النبی الکریم علیہ الصلاۃ و التسلیم۔

نیاز مند:

محمد ذوالفقار خان نعیمی ککرالوی

نوری دارالافتاء مدینہ مسجد محلہ علی خاں کاشی پور

عمامہ کی ایک نماز بے عمامہ کی پچیس نمازوں کے برابر ہے

"عن عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال:

سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول:

صلاۃ تطوع أو فریضۃ بعمامۃ تعدل خمسا وعشرین صلاۃ بلا عمامۃ، وجمعۃ بعمامۃ تعدل سبعین جمعۃ بلا عمامۃ"

یعنی حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالی عنہما سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا

"ایک نماز نفل ہو یا فرض عمامہ کے ساتھ بے عمامہ کی پچیس نمازوں کے برابر ہے اور ایک جمعہ عمامہ کے ساتھ ستر جمعہ بے عمامہ کے برابر ہے۔

[الجامع الصغیر للسیوطی ۱/ ۳۱۴، جامع الاحادیث ۱/ ۶۴۴]

حدیث مذکور کو دیلمی نے اپنی مسند، ابن عساکر نے "تاریخ دمشق" اور ابن نجار نے تاریخ بغداد میں بطرق عدیدہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا۔

حدیث پر حافظ ابن حجر کا ریمارک اور اس پر اعلیٰ حضرت کا معارضہ

مذکورہ حدیث کی بابت علامہ ابن حجر عسقلانی رقمطراز ہیں:

''واورد له ابن النجار في ترجمة العباس بن الحسن بن محمد بن دلشاد حديثاً منكراً بل موضوعاً....الخ''

یعنی ابن نجار کی روایت کردہ یہ حدیث منکر بلکہ موضوع ہے۔

[لسان المیزان ۳/۶۹۵]

علامہ نے اس حدیث کے موضوع ہونے کی کوئی بھی علت بیان نہیں فرمائی بلکہ سند میں جہالت کو بیان فرمایا ہے جس سے سمجھ میں تو یہ آتا ہے کہ علامہ نے اس حدیث کی علت وضع اسی کو قرار دیا ہے لیکن یہ ان کی شانِ علم کے خلاف ہے۔ سند حدیث سے متعلق لسان المیزان میں یوں رطب اللسان ہیں:

''ولم ار العباس بن كثير في الغرباء لابن يونس ولا في ذيله لابن الطحان ذكرا واما أبو بشر بن يسار فلم يذكره أبو احمد الحاكم في الكنى وما عرفت محمد بن مهدى المروزى ولا مهدى بن ميمون الراوى للحديث المذكور عن سالم وليس هو البصرى المخرج له في الصحيحين وذاك يكنى أبا يحيى ولا أدرى ممن الآفة وبالله المستعان''

یعنی میں نے عباس بن کثیر کا ذکر نہ تو ابن یونس کی کتاب 'الغرباء' میں پایا اور نہ ابن طحان کی کتاب ذیل 'الغربا' میں۔ اور نہ ابو بشر بن یسار کو ابو احمد نے اپنی کتاب 'الکنیٰ' میں ذکر کیا اور میں محمد بن مہدی مروزی کو نہیں پہچانتا ہوں اور نہیں سالم سے حدیث مذکور کی روایت کرنے والے راوی کو میں پہچانتا ہوں یہ وہ بصری راوی نہیں جن کی روایتیں صحیحین میں موجود ہیں۔ کیوں کہ اس کی کنیت ابو یحییٰ ہے اور میں نہیں جانتا کہ یہ کہاں کی آفت ہے۔ [لسان المیزان ۳/۶۹۶ فتاوی رضویہ ۳/۷۹]

اعلیٰ حضرت، علامہ ابن حجر کی جانب سے حدیث پر کیے گئے ریمارک کا جواب دیتے ہوئے قلم طراز ہیں:

"اقول رحم اللہ الحافظ من این یاتیہ الوضع ولیس فیہ مایحیلہ عقل ولاشرع ولا فی سندہ وضاع ولا کذاب ولا متھم ومجرد جھل الراوی لایقضی بالسقوط حتی لایصلح للتمسک بہ فی الفضائل فضلا عن الوضع، ولما اورد الحافظ ابو الفرج ابن الجوزی حدیث قزعۃ بن سوید عن عاصم بن مخلد عن ابی الاشعث الصنعانی عن شداد بن اوس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم:

من قرض بیت شعر بعد العشاء الاخرۃ لم تقبل لہ صلاۃ تلک اللیلۃ، فی الموضوعات واعلہ بان عاصما فی عداد المجھولین و قزعۃ قال احمد مضطرب الحدیث و قال ابن حبان کان کثیر الخطا فاحش الوھم، فلما کثر ذلک فی روایتہ سقط الاحتجاج بخبرہ اھ۔

قال الحافظ نفسہ فی القول المسدد لیس فی شیئ من ھذا ما یقضی علی ھذا الحدیث بالوضع ولما حکم ابن الجوزی علی حدیث ابی عقال عن انس ابن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم:

العسقلان احد العروسین یبعث منھا یوم القیامۃ سبعون الفا لاحساب علیھم، ویبعث منھا خمسون الفا شھداء وفودا الی اللہ عزوجل، وبھا صفوف الشھداء رؤوسھم مقطعۃ فی ایدیھم تثج اوداجھم دماً یقولون ربنا واٰتنا ماوعدتنا علی رسلک ولاتخزنا یوم القیٰمۃ انک لاتخلف المیعاد فیقول صدق عبیدی اغسلوھم بنھر البیضۃ، فیخرجون منھا نقیا بیضا فیسرحون فی الجنۃ حیث شاءوا، بالوضع محتجابان جمیع طرقہ تدور علی ابی عقال واسمہ ھلال بن زید بن یسار قال ابن حبان یروی عن انس اشیاء موضوعۃ ماحدث بھا انس قط لایجوز الاحتجاج بہ بحال اھ وقال الذھبی فی المیزان باطل قال الحافظ نفسہ فیہ وھو فی فضائل الاعمال والتحریض علی الرباط فی

سبیل اللہ ولیس فیہ مایحیلہ الشرع ولا العقل فالحکم علیہ بالبطلان بمجرد کونہ من روایۃ ابی عقال لایتجہ و طریقۃ الامام احمد معروفۃ فی التسامح فی روایۃ احادیث الفضائل دون احادیث الاحکام۔

''فلیت شعری لم لایقال مثل ھذا فی حدیث العمامۃ مع انہ ایضا فی فضائل الاعمال والتحریض علی التأدب فی حضرۃ اللہ ولیس فیہ مایحیلہ الشرع ولا العقل بل ولافیہ احد رمی بروایۃ الموضوعات کابی عقال فکیف یتجہ الحکم علیہ بالبطلان بل الوضع بمجرد کون بعض روایۃ ممن لم یعرفھم الحافظ اولم یذکرھم فلان وفلان ،علا ان مھدی بن میمون عندی وھم من بعض رواۃ ابن النجار لان عیسی بن یونس عند ابی نعیم و سفین بن زیاد عند الدیلمی انما یرویانہ عن العباس عن یزید عن میمون بن مھران کما تقدم و میمون ھو ابوایوب الجزری الرقی ثقۃ فقیہ من رجال مسلم والاربعۃ کما قالہ الحافظ فی التقریب''

یعنی اللہ تعالیٰ حافظ پر رحم فرمائے انہوں نے حدیث مذکور کو موضوع کیسے قرار دے دیا جب کہ اس روایت میں نہ کوئی ایسی چیز ہے جسے عقل و شرع محال جانے اور نہ ہی اس کی سند میں کوئی وضاع و کذاب اور متہم ہے۔ محض راوی کے مجہول ہونے سے اس حدیث کو چھوڑنے کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ فضائل میں قابل استدلال ہی نہ رہے بلکہ اس طرح کی روایت میں تو حافظ ابن حجر نے القول المسد د میں بحث کی ہے اور ان کی موضوعیت سے انکار کیا ہے۔ حدیث کہ سرکار نے فرمایا:

"جس نے عشاء کے بعد شعر کا ایک بیت پڑھا اس کی اس رات کی نماز قبول نہ ہوگی"

کو حافظ ابوالفرج الجوزی نے موضوعات میں موضوع قرار دیا ہے۔ علت یہ بیان کی کہ اس حدیث کی سند میں راوی قزعہ بن سوید مجہول ہے۔ امام احمد نے کہا یہ مضطرب الحدیث ہے۔ ابن حبان نے کہا یہ کثیر الخطا اور فاحش الوہم ہے۔ آخر میں ابن جوزی نے کہا

جب اس کی روایت میں علتیں اس قدر کثیر ہو گئیں تو اس کی روایت سے استدلال ساقط ہو گیا۔ باوجودیکہ امام الشان نے القول المسدد' میں فرمایا کہ:

"یہ علتیں جو ابوالفرج نے ذکر کیں ان میں ایک بھی موضوعیت کی مقتضی نہیں نیز ابن جوزی نے موضوعات میں یہ حدیث بھی ذکر کی کہ حضور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"عسقلان ان خوش نصیب شہروں میں سے ایک ہے جن سے روز قیامت ستر ہزار ایسے افراد اٹھائے جائیں گے جن کا حساب نہیں ہو گا اور اس میں پچاس ہزار شہدا اٹھائے جائیں گے جو وفد کی صورت میں صف بستہ اپنے رب کے حضور حاضر ہوں گے حالانکہ ان کے سر کٹے ہوئے ہاتھوں میں ہوں گے اور ان کی اس رگ سے خون بہہ رہا ہو گا جو بوقت ذبح کاٹی جاتی ہے اللہ تعالیٰ کے حضور عرض کریں گے اے ہمارے رب!

ہمیں وہ چیز عطا فرما جس کا تو نے اپنے رسولوں کے ذریعہ ہم سے وعدہ فرمایا ہے ہمیں روز قیامت ذلت سے محفوظ فرما۔ بلاشبہہ تو وعدہ کے خلاف نہیں کرتا مولیٰ ارشاد فرمائے گا میرے بندوں نے سچ کہا ان کو سفید نہر میں غوطہ دو۔ تو وہ اس نہر سے صاف و شفاف چمک دار ہو کر نکلیں گے اور جنت میں حسب خواہش چلے جائیں گے اور وہاں کی نعمتوں سے مستفید ہوں گے"

ابن جوزی نے حدیث مذکور کے موضوع ہونے کی یہ وجہ بتائی کہ اس کی تمام سندوں کا مرکز ابو عقال ہے جس کا نام ہلال بن زید بن یسار ہے ابن حبان نے کہا یہ حضرت انس سے ایسی روایات موضوعہ نقل کرتا ہے جو حضرت انس نے بالکل بیان نہیں کیں۔

امام ذہبی نے میزان میں باطل کہا اور خود ابن حجر نے اسے متروک بتایا۔ ان مذکورہ طعنوں کے باوجود بھی حافظ ابن حجر نے یہ کہہ کر اس کی موضوعیت سے انکار کر دیا کہ:

یہ حدیث فضائل اعمال سے متعلق ہے اس میں اللہ کی راہ میں جہاد کی ترغیب اور

شوق دلایا گیا ہے۔ اس حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں جسے عقل و شرع محال جانے۔
لہذا محض راوی ابو عقال کی بنیاد پر اسے باطل قرار دینا قابل حجت نہیں۔ حالانکہ امام احمد کا طریقہ مشہور ہے کہ وہ احادیث فضائل اعمال میں تسامح سے کام لیتے ہیں بر خلاف احکام کے۔

یعنی جو طریقہ حافظ ابن حجر نے مذکورہ احادیث میں اختیار کیا وہ عمامہ والی احادیث میں کیوں نہیں اختیار فرمایا؟

حالانکہ یہ حدیث بھی فضائل اعمال سے متعلق ہے اور اس کے ذریعہ بار گاہ الٰہی کے ادب پر شوق دلایا گیا ہے اور اس میں کوئی ایسی بات نہیں جسے عقل و شرع محال جانے بلکہ اس میں کوئی راوی بھی ایسا نہیں جسے ابو عقال کی طرح موضوعات کا راوی قرار دیا گیا ہو تو اس روایت پر بطلان بلکہ موضوع ہونے کا حکم محض اس بنا پر کہ حافظ ابن حجر بعض راویوں کو نہیں جانتے یا فلاں فلاں نے اپنی کتابوں میں انہیں ذکر نہیں کیا کیسے درست ہو سکتا ہے؟

اور فرماتے ہیں:

علاوہ ازیں میرے نزدیک ابن النجار کے بعض رواۃ میں سے مہدی بن میمون کے بارے میں وہم ہے یہاں راوی میمون بن مہران ہیں۔ سند اس طرح ہے:

ابو نعیم کے نزدیک عیسیٰ بن یونس اور دیلمی کے نزدیک سفیان بن زیاد دونوں نے عباس سے انہوں نے یزید بن ابی حبیب سے انہوں نے میمون بن مہران سے روایت کیا ہے۔ اور میمون سے مراد ابو ایوب جزری رقی ہیں جو نہایت ثقہ فقیہ ہیں۔ مسلم اور چاروں سنن کے رجال سے ہیں۔ جیسا کہ خود حافظ نے تقریب میں کہا"۔

[فتاوی رضویہ جدید: ج٦ ص٢١٦ تا ٢٢٠]

فقیر لکھتا ہے کہ عقل گر سلیم ہو تو ان نصوص و نقول کے علاوہ وہ خود بھی گواہ کافی کہ مذکورۃ الصدر حدیث میں صرف جہالت ہے اور جہالت کی بنیاد پر حدیث کو موضوع

و باطل نہیں کہا جا سکتا۔ لیکن اس کے بر خلاف موصوف حافظ ابن حجر کے قول کا خلاصہ کرتے ہوئے بلکہ یہ کہہ لیا جائے کہ حدیث کے موضوع ہونے کی علت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اس حدیث کی اسناد میں مجہول راویوں کی بھیڑ اکھٹا ہے اور کچھ پتہ نہیں چلتا کہ وہ کیسے راوی ہیں ؟ چنانچہ ابن حجر نے صاف لفظوں میں اس حدیث کو موضوع قرار دیا ہے"

[عمامہ اور ٹوپی کی شرعی حیثیت ص ۱۳]

موصوف کی مذکورہ عبارت جو صراحتاً اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ موصوف کے نزدیک اس حدیث کی علت وضع جہالت ہے، موصوف کی عجلت پسندی یا پھر کتب اصول حدیث سے عدم واقفیت کا ثمرہ ہے۔ کیوں کہ کتب اصول حدیث میں جابجا یہ صراحت موجود کہ جہالت رواۃ مستلزم وضع نہیں۔ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

"کسی حدیث کی سند میں راوی کا مجہول ہونا اگر اثر کرتا ہے تو صرف اس قدر کہ اسے ضعیف کہا جائے نہ کہ باطل و موضوع بلکہ علما کو اس میں اختلاف ہے کہ جہالت قادح صحت ومانع حجیت بھی ہے یا نہیں"

[فتاوی رضویہ جدید: ج۵ ص ۴۴۳]

مزید فرماتے ہیں:

بہر حال نزاع اس میں ہے کہ جہالت سرے سے وجوہ طعن سے بھی ہے یا نہیں یہ کوئی نہیں کہتا کہ جس حدیث کا راوی مجہول ہو خواہی باطل و مجہول ہو۔ بعض متشددین نے اگر دعوے سے قاسر دلیل ذکر بھی کی علما نے فوراً ردو ابطال فرما دیا کہ جہالت کو وضع سے کیا علاقہ۔ مولانا علی قاری رسالہ فضائل نصف شعبان میں فرماتے ہیں:

''جهالة بعض الرواة لاتقتضی کون الحدیث موضوعاً وكذا نكارة الالفاظ، فینبغی ان یحکم علیه بانه ضعیف، ثم یعمل بالضعیف فی فضائل الاعمال''

(یعنی بعض راویوں کا مجہول یا الفاظ کا بے قاعدہ ہونا یہ نہیں چاہتا کہ حدیث موضوع ہو ہاں ضعیف کہو پھر فضائل اعمال میں ضعیف پر عمل کیا جاتا ہے)

مرقاۃ شرح مشکوۃ میں امام ابن حجر مکی سے نقل فرمایا:

''فیه راو مجهول، ولایضرہ لانه من احادیث الفضائل''

(یعنی اس میں ایک راوی مجہول ہے اور کچھ نقصان نہیں کہ یہ حدیث تو فضائل کی ہے)

موضوعات کبیر میں استاذ المحدثین امام زین الدین عراقی سے نقل فرمایا:

''انه لیس بموضوع وفی سندہ مجهول''

(یعنی یہ موضوع نہیں اس کی سند میں ایک راوی مجہول ہے)

امام بدرالدین زرکشی پھر امام محقق جلال الدین سیوطی لآلی مصنوعہ میں فرماتے ہیں:

''لوثبتت جهالته لم یلزم ان یکون الحدیث موضوعا مالم یکن فی اسنادہ من یتهم بالوضع''

(یعنی راوی کی جہالت ثابت بھی ہو تب بھی حدیث کا موضوع ہونا لازم نہیں جب تک اس سند میں کوئی راوی وضع حدیث سے متہم نہ ہو)....علامہ زرقانی شرح مواہب میں فرماتے ہیں:

''قال السهیلی فی اسنادہ مجاهیل وهو یفید ضعفه فقط''

(یعنی امام سہیلی کہتے ہیں کہ اس کی سند میں مجہول راوی ہیں جو اس کے فقط ضعف پر دال ہیں) [مرجع سابق: ص۴۴۵تا۴۴۸]

خلاصہ یہ کہ سند میں متعدد مجہولوں کا ہونا حدیث میں صرف ضعف کا مقتضی ہے۔ اور صرف ضعیف کا مرتبہ حدیث موضوع و منکر وغیرہ سے احسن و اعلیٰ ہوتا ہے۔ خود موصوف بھی تو اسی کے معترف ہیں کہ جہالت کو وضع سے کچھ علاقہ نہیں۔ جیسا کہ لکھتے ہیں:

”مذکورہ حدیث کے سلسلہ اسناد میں نہ تو کوئی جھوٹا راوی ہے اور نہ ہی ایسا کوئی راوی ہے جس پر جھوٹ کی تہمت ہو بلکہ عام طور پر اس کے راوی مجہول ہیں اور راویوں کی جہالت کی بنیاد پر حدیث کو موضوع قرار نہیں دیا جاتا“

[عمامہ اور۔۔ص ۱۳]

موصوف آگے چل کر لکھتے ہیں:

”عین ممکن ہے کہ حافظ ابن حجر عسقلانی کو اس حدیث کے بعض راویوں کے وضاع و کذاب ہونے کا اشارہ مل گیا ہو“

تو فقیر لکھتا ہے کہ موصوف کا احتمال امکان، اندھیرے میں تیر چلانے کے مترادف ہے۔ کیوں کہ کسی حدیث کو موضوع کہنے میں صرف اشارہ کافی نہیں ہوتا ہے بلکہ ظن غالب کے طور پر مندرجہ ذیل امور میں سے کوئی ایک امر درکار ہوتا ہے جنہیں محدثین نے وضع کیا ہے۔ اعلیٰ حضرت نے ان امور کا احاطہ بالتفصیل فتاوی رضویہ میں اس طرح کیا ہے، فرماتے ہیں:

”موضوعیت یوں ثابت ہوتی ہے کہ اس روایت کا مضمون قرآن عظیم یا سنت متواترہ یا اجماع قطعی قطعیات الدلالۃ یا عقل صریح یا حسن صحیح یا تاریخ یقینی کے ایسا مخالف ہو کہ احتمال تاویل و تطبیق نہ رہے، یا معنی شنیع و قبیح ہوں جن کا صدور حضور پر نور صلوٰت اللہ تعالیٰ علیہ سے معقول نہ ہو جیسے معاذاللہ کسی فساد یا ظلم یا عبث یا سنہ یا مدح باطل یا ذم حق پر مشتمل ہونا، یا ایک جماعت جس کا عدد حد تواتر کو پہنچے اور ان میں احتمال کذب یا ایک دوسرے کی تقلید کا نہ رہے اس کے کذب و بطلان پر گواہی مستندا الی الحسن دے، یا خبر کسی ایسے امر کی ہو کہ اگر واقع ہوتا تو اس کی نقل و خبر مشہور و مستفیض ہو جاتی مگر اس روایت کے سوا اس کا کہیں پتہ نہیں، یا کسی حقیر فعل کی مدحت اور اس پر وعدہ وبشارت یا صغیر امر کی مذمت اور اس پر وعید و تہدید میں ایسے لمبے چوڑے مبالغے ہوں جنہیں کلام معجز نظام نبوت سے مشابہت نہ رہے یہ دس صورتیں تو صریح ظہور و وضوح وضع کی ہیں، یا یوں حکم

وضع کیا جاتا ہے کہ لفظ رکیک و سخیف ہوں جنہیں سمع دفع اور طبع منع کرے اور ناقل مدعی ہو کہ یہ بعینہا الفاظ کریمہ حضور افصح العرب صلی اللہ علیہ وسلم ہیں یا وہ محل ہی نقل بالمعنی کا نہ ہو۔ یا ناقل رافضی حضرات اہل بیت کرام علی سیدہم وعلیہم الصلوۃ والسلام کے فضائل میں وہ باتیں روایت کرے جو اس کے غیر سے ثابت نہ ہوں جیسے حدیث

''لحمك لحمي ودمك دمي''

(یعنی تیرا گوشت میرا گوشت، تیرا خُون میرا خُون)

اقول انصافاً یوہیں وہ مناقب امیر معاویہ و عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما کہ صرف نواصب کی روایت سے آئیں کہ جس طرح روافض نے فضائل امیر المومنین واہل بیت طاہرین رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں قریب تین لاکھ حدیثوں کے وضع کیں۔

''كمانص عليه الحافظ ابويعلى والحافظ الخليلي في الارشاد''

(یعنی جیسا کہ اس پر حافظ ابو یعلی اور حافظ خلیلی نے ارشاد میں تصریح کی ہے۔)

یوہیں نواصب نے مناقب امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں یہ حدیثیں گڑھیں۔

''كما ارشد اليه الامام الذاب عن السنة احمد بن حنبل رحمه الله تعالىٰ''

(یعنی جیسا کہ اس کی طرف امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ نے رہنمائی فرمائی جو سنّت کا دفاع کرنے والے ہیں)

یا قرائن حالیہ گواہی دے رہے ہوں کہ یہ روایت اس شخص نے کسی طمع سے یا غضب وغیرھما کے باعث ابھی گڑھ کر پیش کر دی ہے، جیسے حدیث سبق میں زیادت جناح اور حدیث ذم معلمین اطفال، یا تمام کتب و تصانیف اسلامیہ میں استقراء تام کیا جائے اور اس کا کہیں پتا نہ چلے یہ صرف اجلہ حفاظ ائمہ شان کا کام تھا جس کی لیاقت صدہا سال سے معدوم، یا راوی خود اقرار وضع کرے خواہ صراحتاً، خواہ ایسی بات کہے جو بمنزلہ قرار ہو مثلاً ایک شیخ سے بلا واسطہ بدعوے سماع روایت کرے پھر اس کی تاریخ وفات وہ بتائے کہ اس کا اس سے سننا معقول نہ ہو۔ یہ پندرہ باتیں ہیں کہ شاید اس جمع و تلخیص کے ساتھ ان سطور

کے سوا نہ ملیں۔

''ولوبسطنا المقال علی کل صورۃ لطال الکلام و تقاصی المرام، ولسنا ھنالک بصدد ذلک''

(یعنی اگر ہم ہر ایک صورت پر تفصیلی گفتگو کریں تو کلام طویل اور مقصد دُور ہو جائے گا لہذا ہم یہاں اس کے درپے نہیں ہوتے)

اقول: رہا یہ کہ جو حدیث اس سب سے خالی ہو اس پر حکم وضع کی رخصت کس حال میں ہے اس بات میں کلمات علمائے کرام تین طرز پر ہیں۔

(۱) انکار محض یعنی بے امور مذکورہ کے اصلاً حکم وضع کی راہ نہیں اگرچہ راوی وضاع کذاب ہی پر اس کا مدار ہو۔ امام سخاوی نے فتح المغیث شرح الفیۃ الحدیث [جلد ا ص ۲۵۵] میں اسی پر جزم فرمایا ہے فرماتے ہیں:

''مجرد تفرد الکذاب بل الوضاع ولوکان بعد الاستقصاء فی التفتیش من حافظ متبحر تام الاستقراء غیر مستلزم لذلک بل لابد معہ من انضمام شیء مما سیاتی''

(یعنی اگر کوئی حافظ جلیل القدر کہ علم حدیث میں دریا اور اس کی تلاش کامل و محیط ہو تفتیش حدیث میں استقصائے تام کرے اور باہنمہ حدیث کا پتہ ایک روای کذاب بلکہ وضاع کی روایت سے جدا کہیں نہ ملے تاہم اس سے موضوعیت لازم نہیں آتی جب تک درج ذیل امور (امور وضع) سے کوئی امر اس میں موجود نہ ہو)

(۲) کذاب وضاع جس سے عمداً نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر معاذاللہ بہتان و افترا کرنا ثابت ہو صرف ایسے کی حدیث کو موضوع کہیں گے وہ بھی بطریق ظن نہ بروجہ یقین کہ بڑا جھوٹا بھی کبھی سچ بولتا ہے۔ اور اگر قصداً افترا اس سے ثابت نہیں تو اس کی حدیث موضوع نہیں۔ اگرچہ متہم بکذب و وضع ہو یہ مسلک امام الشان وغیرہ علما کا ہے۔

(۳) بہت علما جہاں حدیث پر سے حکم وضع اٹھاتے ہیں وجہ رد میں کذب کے ساتھ

تہمتِ کذب بھی شامل فرماتے ہیں کہ یہ کیوں کر موضوع ہو سکتی ہے حالانکہ اس کا کوئی راوی نہ کذاب ہے نہ متہم بالکذب۔ کبھی فرماتے ہیں موضوع تو جب ہوتی کہ اس کا راوی متہم بالکذب ہوتا یہاں ایسا نہیں تو موضوع نہیں۔ افادہ دوم میں امام زرکشی وامام سیوطی کا ارشاد گزرا کہ حدیث موضوع نہیں ہوتی جب تک راوی متہم بالوضع نہ ہو۔ افادہ پنجم میں گزرا کہ ابوالفرج نے کہا ملیکی متروک ہے، تعقبات میں فرمایا متہم بکذب تو نہیں۔

افادہ نہم میں انہی دونوں ائمہ کا قول گزرا کہ راوی متروک سہی متہم بالکذب تو نہیں۔

وہیں امام خاتم الحفاظ کے چار ۴ قول گزرے کہ راویوں کے مجہول ، مجروح ، کثیر الخطاء، متروک ہونے سب کے یہی جواب دیے۔ نیز تعقبات میں ہے: حدیث

" فیہ حسن بن فرقدلیس بشیئ، قلت،لم یتھم بکذب، واکثر مافیہ ان الحدیث ضعیف"

(یعنی اس حدیث کی سند میں حسن بن فرقد کوئی شیئ نہیں، میں کہتا ہوں کہ یہ متہم بالکذب نہیں، زیادہ سے زیادہ یہ حدیث ضعیف ہے)....بالجملہ اس قدر اجماع محققین ہے کہ حدیث جب ان دلائل و قرائن قطعیہ و غالبیہ سے خالی ہو اور اس کا مدار کسی متہم بالکذب پر نہ ہو تو ہر گز کسی طرح اسے موضوع کہنا ممکن نہیں جو بغیر اس کے حکم بالوضع کر دے یا مشدد مفرط ہے یا مخطی غالط یا متعصب مغالط"۔

[فتاوی رضویہ جدید:ج۵ص۴۶۰تا۴۶۸]

مذکورہ حدیث کی سند میں امور وضع میں سے کوئی بھی امر موجود نہیں۔ بلکہ تمام امور مفقود لہذا موصوف کا قول کہ وضاع و کذاب ہونے کا اشارہ مل گیا ہوگا محض باطل و مردود۔

موصوف آگے لکھتے ہیں:

"ابن حجر عسقلانی نے محض جہالت راوی کی بنیاد پر اس حدیث کو باطل یا موضوع قرار نہیں دیا ہے بلکہ حدیث میں بعض ایسے راویوں کی جانب سے کچھ ایسی فحش

غلطی سرزد ہوگئی کہ حافظ نے پہلے اس حدیث کو منکر قرار دیا پھر اپنی گہری معلومات کے بعد اس کے موضوع ہونے کا اعلان کر دیا۔"

موصوف کی یہ عبارت بھی موصوف کے علم میں عدم پختگی کی دلیل ہے کیوں کہ موصوف کہیں جہالت کو علت بتاتے ہیں۔ کہیں کہتے ہیں بعض راویوں کے وضاع و کذاب ہونے کا اشارہ مل گیا ہوگا۔ اور یہاں کہہ رہے ہیں کہ بعض راویوں کی جانب سے کچھ ایسی فحش غلطی سرزد ہوگئی۔ موصوف خود سوچیں کہ کیا محقق کی یہ شان ہوتی ہے کہ امکان کے کچے پل پر تحقیق کی ریل چلائے ؟ بلکہ اس کی شان تو یہ ہونی چاہیے کہ اذعان و یقین کے میدان میں تحقیق کے گھوڑے دوڑائے۔

موصوف اپنی متضاد عبارتوں کے پیش نظر علمی خیانتوں کے علمی مجرم ہیں۔ لیکن قطع نظر اس سے فقیر یہاں بھی جواب دے دیتا ہے۔ حافظ ابن حجر نے اپنی مصنف "لسان المیزان" کے جلد ۳/ ۲۴۴۔ پر حدیث کو منکر بلکہ موضوع تک کہہ دیا بعدہ اسی صفحہ پر بطور علت یہ عبارت پیش کی:

"ولم ار للعباس.....لاادری ممن الآفة"

جس سے صرف راویوں کی جہالت ظاہر ہو رہی ہے۔ اور راویوں کی جہالت مستلزم وضع نہیں۔ جیسا کہ سطور گذشتہ سے ظاہر۔ تو اب مفہوم واضح کہ ابن حجر نے پہلے حدیث کو منکر کہا۔ پھر موضوع کہا اور پھر گہری معلومات کے بعد اسی صفحہ پر اس کی علت صرف جہالت بیان کی اور اپنے بیان کردہ حکم وضع سے رجوع کرنے میں تسامح سے کام لیا یا پھر ان پر یہ الزام عائد ہوگا کہ وہ مصطلحات اصول حدیث سے واقف نہ تھے ورنہ صرف جہالت کی بنیاد پر حدیث پر حکم وضع نہ لگاتے۔ اور یہ بات امام الشان کی شان سے بعید تر ہے۔ گہری معلومات کے بعد موضوع کہا جا سکتا ہے تو علت بھی بیان کی جا سکتی تھی علت بیان کرنے میں کون سی چیز مانع تھی؟

لہذا صاف ظاہر کہ حدیث موضوع نہیں اگر موضوع ہوتی تو اس کی کوئی علت

بھی ہوتی۔ علت وضع نہ ہونا ہی اس کے عدم موضوعیت کی دلیل ہے۔

رہا موصوف کا یہ کہنا:

"کہ امام سے یہ امید کی بھی کیسے جائے کہ انہوں نے صرف جہالت کی بنیاد پر حدیث کو موضوع کہا ہے کیوں کہ وہ امام فن تھے مصطلحات اصول حدیث سے بخوبی واقف تھے"

اس قول کے ذریعہ موصوف نے نہ جانے کتنے ہی محدثین کے تعلق سے اپنی بیباک رائے کا اظہار کر دیا اور باور کرادیا کہ وہ مصطلحات اصول حدیث سے واقف نہ تھے۔ کیوں کہ کتنے ہی محدثین ہیں جو ذرا ذرا سی بات پر حدیث کو موضوع کہہ دیتے ہیں اور وہیں دوسرے محدثین ان کا ابطال کر دیتے ہیں جیسے علامہ ابن جوزی جنہوں نے بہت سی احادیث پر حکم وضع لگایا۔ مثلاً حدیث عسقلان کہ اس کے راویوں میں کوئی مجہول ہے کوئی مضطرب ہے کوئی کثیر الخطا ہے اور یہ تینوں علتیں ہر مصطلحات حدیث کا واقف کار جانتا ہے کہ مورث وضع نہیں۔ پھر بھی علامہ ابن جوزی نے ان کو موضوعات میں شمار کیا۔ تو کیا وہ موصوف کے نزدیک مصطلحات اصول حدیث سے بخوبی واقف نہ تھے؟؟؟

حدیث مذکور پر کیے گئے حافظ سخاوی کے ریمارک کا تجزیہ

موصوف لکھتے ہیں:

"حافظ سخاوی نے بھی اس حدیث کو موضوع قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

"حديث صلاة بخاتم تعدل سبعين بغير خاتم، هو موضوع كما قال شيخنا، وكذا رواه الديلمي من حديث ابن عمر مرفوعا، بلفظ: صلاة بعمامة تعدل بخمس وعشرين، وجمعة بعمامة تعدل سبعين جمعة"

(یہ حدیث کہ انگوٹھی پہن کر نماز پڑھنا بے انگوٹھی کی ستر نمازوں کے برابر ہے.... موضوع ہے اور ایسے ہی ابن عمر سے مرفوعاً روایت کردہ دیلمی کی یہ حدیث بھی (موضوع) ہے کہ عمامہ کی ایک نماز بے عمامہ کی ستر نمازوں کے برابر ہے اور عمامہ کے ساتھ جمعہ بے عمامہ کے ستر جمعوں کے برابر ہے)" [عمامہ....ص۱۳]

موصوف نے علامہ سخاوی کی جو عبارت پیش کی ہے وہ فقیر کے پاس جو نسخہ ہے اس میں قدرے مختلف ہے۔ مجھے اس طرح عبارت ملی ہے:

"حديث: صلاة بخاتم تعدل سبعين بغير خاتم، هو موضوع كما قال شيخنا، وكذا رواه الديلمي من حديث ابن عمر مرفوعا، بلفظ: صلاة بعمامة تعدل بخمس وعشرين، وجمعة بجماعة تعدل سبعين جمعة" [المقاصد الحسنہ:ص۳۰۶]

مگر مفہوم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ خیر اعلیٰ حضرت نے سخاوی کے اس ریمارک کو اتباع استاذ پر محمول کیا ہے فرماتے ہیں:

"اما قول تلميذه الحافظ السخاوي...فلم يذكر وجهه وانما تبع شيخه"

(یعنی سخاوی نے اپنے قول کی کوئی وجہ بیان نہیں کی بلکہ اپنے شیخ حافظ ابن حجر کی اتباع میں ایسا کہہ دیا ہے) [فتاوی رضویہ قدیم:۲/۴۴۳]

لیکن اعلیٰ حضرت کے اس جواب کو موصوف نے یہ کہہ کر رد کرنے کی ناکام کوشش کی ہے کہ:

"حافظ سخاوی کے تعلق سے یہ کہنا غیر مناسب ہے کہ انہوں نے بغیر کسی وجہ کے حدیث کو محض اپنے استاذ کی پیروی میں موضوع قرار دے دیا"

آگے لکھتے ہیں:

"میرا قیاس کہتا ہے کہ حدیث کے موضوع ہونے کی جو علت حافظ ابن حجر عسقلانی پر واضح ہوئی ٹھیک وہی علت حافظ سخاوی پر بھی روشن ہو گئی تھی، اس لیے انہوں نے اپنے استاذ کی تائید کر دی۔ رہی یہ بات کہ انہوں نے اس کی کوئی وجہ نہیں بیان کی تو ایسا 'المقاصد الحسنہ' کے بہت سارے مقامات پر نظر آئے گا۔ ایک سخاوی کیا بہت سارے ائمہ نقاد حدیثوں پر حکم لگاتے چلے جاتے ہیں مگر اس کی کوئی وجہ بیان نہیں کرتے"

فقیر کے نزدیک اعلیٰ حضرت کے قول کے بجائے موصوف کی بات مان لی جائے اور سخاوی کے قول کو اتباع استاذ پر محمول نہ کیا جائے تو خود سخاوی کا اپنے قول سے عدول لازم آرہا ہے کیوں کہ وہ خود فتح المغیث میں فرماتے ہیں:

"مجرد تفرد الكذاب بل الوضاع، ولو كان بعد الاستقصاء في التفتيش من حافظ متبحر تام الاستقراء غير مستلزم لذلك، بل لا بد معه من انضمام شيء مما سيأتي"

(یعنی اگر کوئی حافظ جلیل القدر کہ علم حدیث میں دریا اور اس کی تلاش کامل و محیط تفتیش حدیث میں استقصاے تام کرے اور باایں ہمہ حدیث کا پتہ ایک راوی کذاب بلکہ وضاع کی روایت سے جدا کہیں نہ ملے تاہم اس سے حدیث کی موضوعیت لازم نہیں آتی جب تک کہ مندرجہ ذیل امور (یعنی امور وضع) میں سے کوئی امر اس میں موجود نہ ہو۔)

[فتح المغیث جلد ا ص ۳۱۴۔ فتاوی رضویہ قدیم: ۲/ ۴۴۳]

موصوف اس عبارت کو بغور پڑھیں اور اس کے بعد سخاوی کے مذکورۃ الصدر

حدیث پر کیے گئے حکم کا جائزہ لیں تو موصوف کو سخاوی کی دونوں باتوں میں تضاد نظر آئے گا اور یہ ایسے محدث سے بعید ہے۔لہذا تطبیق کی ایک ہی صورت ہے کہ سخاوی کے پہلے قول کو اتباع استاد پر محمول کر لیا جائے اور دوسرے قول کو اپناتے ہوئے حدیث سے حکم وضع اٹھادیا جائے۔اور حدیث مذکور کی علت وضع بیان نہ کرنے کے سلسلے میں موصوف کا یہ کہنا کہ ایسا تو المقاصد الحسنہ کے بہت سارے مقامات پر نظر آئے گا ایک سخاوی کیا بہت سارے ائمہ نقاد حدیثوں پر حکم لگاتے چلے جاتے ہیں مگر اس کی کوئی وجہ بیان نہیں کرتے۔

فقیر لکھتا ہے موصوف ایسی کسی ایک حدیث کی نشاندہی فرمادیتے کہ کسی نے اس حدیث کو موضوع کہہ دیا ہو اور اس کی علت بھی بیان نہ کی ہو اور نا ہی اس میں ظاہراً کوئی علت وضع ہو اور محدثین نے اس کی گرفت نہ فرمائی ہو۔موصوف ہرگز نہیں دکھا سکتے بلکہ اس کے برعکس بہت سی احادیث ہیں جن پر بعض محدثین نے حکم وضع و بطلان لگایا لیکن وہیں دوسرے محدثین نے گرفت فرمائی علامہ سخاوی کو ہی لے لو 'مقاصد حسنہ' میں لکھ دیا:

"وکذا قراءۃ سورۃ 'إنا أنزلنٰہ' عقب الوضوء لا أصل لہ"

(یعنی وضو کے بعد انا انزلنٰہ پڑھنے کی حدیث کی کوئی اصل نہیں)

[المقاصد الحسنہ:ص۴۸۶]

لیکن وہیں امام الشان علامہ ابن حجر نے گرفت فرمائی اور حدیث کو ضعیف مقبول کے درجے میں رکھا۔ تفصیل کے لیے دیکھیں۔فتاوی رضویہ قدیم:ج۲ص۴۷۷]

اس کے علاوہ بھی بے شمار حدیثیں ہیں جن پر بعض محدثین نے بغیر علت حکم وضع لگایا لیکن بعض دیگر محدثین نے گرفت فرمائی۔علامہ ابن جوزی نے صحاح ستہ اور مسند امام احمد کی چوراسی(۸۴)حدیثوں کو موضوع کہا حالانکہ وہ موضوع نہیں۔لیکن وہیں دوسرے محدثین نے گرفت فرمائی۔یوں ہی حدیث مسواک کو ابن عبد البر نے باطل کہا لیکن سخاوی نے وہیں ان کارد کر دیا۔اگر تلاش کی جائے تو ہزارہا ایسی احادیث دستیاب ہو جائیں گی۔

موصوف نے سخاوی کے اس قول کی تائید میں عجلونی،مناوی،شوکانی اور ملا علی

قاری کی عبارتیں پیش کی ہیں۔ فقیر کے نزدیک جن کا حاصل صرف اتنا ہے کہ ان محدثین نے سخاوی کے قول کو نقل کر دیا ہے۔ اور بعض نے سخاوی ہی کی اتباع میں باطل بھی کہا ہے لیکن علت وضع کسی بھی محدث نے بیان نہیں کی۔ لہٰذا اعلیٰ حضرت نے حافظ ابن حجر پر جو ایرادات پیش کیے ہیں وہ ان پر بھی ہوں گے۔

الحاصل: جب بنیاد ہی صحیح نہیں دیوار چہ کار آمد۔

اعلیٰ حضرت نے مذکورہ حدیث کی عدم موضوعیت سے متعلق تین باتوں کا ذکر کیا ہے۔

اول: یہ کہ اس حدیث کی سند میں نہ کوئی وضاع نہ متہم بالوضع نہ کذاب نہ متہم بالکذب۔

دوم: اس میں عقل و نقل کی مخالفت بھی نہیں۔

سوم: علامہ سیوطی نے اس حدیث کو جامع صغیر میں نقل فرمایا ہے جس کے خطبہ میں ارشاد فرمایا:

''ترکت القشر واخذت اللباب وصنته عما تفرد بہ وضاع او کذاب''

(یعنی میں نے اس کتاب میں پوست چھوڑ کر خالص مغز لیا ہے۔ اور اسے ہر ایسی حدیث سے بچایا ہے جسے تنہا کسی وضاع یا کذاب نے روایت کیا ہے)

[فتاوی رضویہ قدیم: ج۳ص۷۹]

موصوف اعلیٰ حضرت سے ان تین باتوں کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"حدیث مذکور کے تعلق سے جن تین باتوں کا ذکر کیا گیا ہے ان میں سے دو باتوں کی مکمل وضاحت گذشتہ اوراق میں ہو چکی ہے۔ رہ گئی تیسری بات کہ حدیث مذکور موضوع نہیں ہو سکتی کیوں کہ علامہ سیوطی نے اسے جامع صغیر میں نقل کیا ہے اور جامع صغیر میں موضوع حدیثوں کو چھوڑ دینے کا اہتمام کیا گیا ہے۔ تو اس شوشے کو دور کرنے کے لیے جامع صغیر کے ایک عظیم الشان شارح علامہ عبد الرؤف مناوی کا یہ بیان پڑھ لینا کافی

ہے وہ رقمطراز ہیں:

"ثم إن ما ذکرہ من صونہ عن ذلك غالبی أو ادعائی وإلا فکثیرا ما وقع لہ أنہ لم یصرف إلی النقد الإهتمام فسقط فما التزم الصون عنہ فی ھذا المقام کما ستراہ موضحا فی مواضعہ..."

سیوطی نے اپنی کتاب "جامع صغیر" کو وضاع وکذاب کی روایت سے بچانے کی جو بات کہی ہے اس سے اکثر روایتیں مراد ہیں یا دعوی مقصود ہے ورنہ بہت ایسا ہوا ہے کہ انہوں نے جس نقد کا اہتمام کیا تھا اسے انجام نہ دے سکے تو اس مقام پر بھی ان کے تحفظ کا التزام باقی نہ رہا جیسا کہ آپ واضح طور پر جابجا ملاحظہ کریں گے۔.....الخ"

[عمامہ.....ص۱۸،۱۹]

موصوف آگے لکھتے ہیں:

"اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ جامع صغیر میں موضوع روایتیں بھی موجود ہیں لہذا جامع صغیر کا حوالہ دیکر کسی حدیث پر اطمینان کا سانس نہیں لیا جا سکتا جب تک کہ اس کی تحقیق نہ ہو جائے۔ اور لکھتے ہیں:

"سیوطی" کے ہزار دعووں کے باوجود جامع صغیر میں موضوع روایتیں منقول ہو گئیں ہیں اس کا شکوہ ملا علی قاری کو بھی ہے چنانچہ وہ حدیث مذکور ہی کے تعلق سے رقمطراز ہیں:

"قلت مروی ابن عمر نقلہ السیوطی عن ابن عساکر جامعہ الصغیر مع التزامہ بانہ لم یذکر فیہ الموضوع"

میں کہتا ہوں کہ ابن عمر سے مروی فضیلت عمامہ والی حدیث کو سیوطی نے ابن عساکر کے حوالے سے اپنی کتاب "جامع صغیر" میں نقل کر دیا ہے حالانکہ ان کا التزام تھا کہ اس میں موضوع روایتوں کا تذکرہ نہ ہو گا"

بعدہ موصوف لکھتے ہیں:

"سیوطی کے دعوے کی یہ توجیہ بھی ممکن ہے کہ جامع صغیر میں نقل کردہ روایتوں میں کسی روایت کا متن باطل اور موضوع ہو" آخر میں لکھتے ہیں:

"مگر یہ توجیہ حقیقت حال کے مطابق نہیں۔"

[مرجع سابق، ص۱۹، ۲۰]

راقم الحروف لکھتا ہے کہ موصوف کی مذکورہ بالا بحث مکمل عجلت پسندی پر مبنی ہے۔ اور اعلیٰ حضرت کی تینوں تنقیدیں اپنی جگہ صحیح و درست مبنی بر صداقت و موافق درایت ہیں۔ اور موصوف کا یہ کہنا کہ مذکورہ تنقیدوں میں سے دو کی مکمل وضاحت گذشتہ اوراق میں ہو چکی ہے یہ موصوف کی خام خیالی کا نتیجہ ہے۔ فقیر نے دونوں وضاحتوں میں سے ایک کا پوسٹ مارٹم تو پیچھے اوراق میں کر دیا ہے اور دوسری وضاحت کا متن حدیث کے ضمن میں ہو گا (ان شاء اللہ تعالیٰ قارئین ملاحظہ کریں گے)

اب رہی تیسری تنقید (یعنی قول سیوطی) جسے رد کرنے میں موصوف نے علامہ مناوی کے مذکورہ سے استدلال کرتے ہوئے لکھ دیا کہ:

"سیوطی کے ہزار دعووں کے باوجود 'جامع صغیر' میں موضوع روایتیں منقول ہو گئی ہیں"

تو فقیر لکھتا ہے کہ موصوف سے قول سیوطی سمجھنے میں غلطی واقع ہوئی کیوں کہ علامہ سیوطی نے یہ دعوی نہیں کیا کہ میری کتاب موضوع حدیثوں سے مبرا ہے بلکہ یہ کہا کہ میری بیان کردہ حدیثوں میں کوئی وضاع یا کذاب نہیں ہو گا۔ لہذا پہلے موصوف کو یہ چاہیے تھا کہ جامع صغیر سے ایسی کوئی حدیث بیان کرتے جس میں کوئی وضاع و کذاب ہوتا اور پھر سیوطی کے دعوی کی تردید میں علامہ مناوی کا قول بیان کرتے۔

علاوہ ازیں موصوف ایک طرف تو قول مناوی کو بیان کر کے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جامع صغیر میں موجود روایتوں میں وضاع و کذاب بھی ہے اور دوسری طرف یہ بھی کہتے ہیں کہ سیوطی کے دعوی کی توجیہ بھی ممکن ہے۔

دعوی سیوطی سے متعلق موصوف کی پیش کردہ دونوں عبارتیں متضاد ہیں۔

لیکن فقیر کے نزدیک موصوف کی پیش کردہ توجیہ ہی زیادہ موزوں ہے، بخلاف قول مناوی کے۔ اس لیے کہ اس کو قبول کر لینے سے امام سیوطی کا دعوی بالکل بے بنیاد ہو کے رہ جائے گا۔ اور یہ علامہ سیوطی کے تئیں اچھی بات نہیں۔ بلکہ علامہ مناوی کے قول کی قدرے تاویل کر لی جائے تو دونوں کے دعوے اپنی جگہ درست ہو جائیں گے۔ اس طرح کہ علامہ مناوی کا علامہ سیوطی کے دعوی سے متعلق یہ کہنا کہ جامع صغیر میں بیان کردہ بعض حدیثوں میں وضاع و کذاب بھی ہیں تو ممکن ہے کہ علامہ مناوی کا یہ دعوی ایسی حدیثوں سے متعلق ہو جو متعدد سندوں سے مروی ہوں۔ اور سیوطی کا یہ دعوی کہ میری بیان کردہ حدیث میں کوئی وضاع و کذاب نہیں ہو گا وہ اس سند سے متعلق ہو جس میں کوئی راوی وضع و کذب سے متصف نہ ہو۔

بالجملہ فقیر کے نزدیک نہ تو علامہ مناوی کا قول غلط اور نہ ہی علامہ سیوطی کا دعوی باطل و بے بنیاد بلکہ دونوں محدثین کا قول اپنی جگہ صحیح و درست۔ اور دعوی سیوطی سے متعلق موصوف کی اپنی جانب سے پیش کردہ توجیہ دونوں دعووں کے مطابق۔ یہ الگ بات کہ موصوف اس توجیہ کو یہ کہہ کر رد کرنے کی کوشش کریں:

"مگر یہ توجیہ حقیقت حال کے مطابق نہیں"

فقیر لکھتا ہے کہ موصوف کے نزدیک مذکورہ توجیہ حقیقت حال کے مطابق اس لیے نہیں کہ حقیقت حال تو یہ ہے کہ موصوف مذکورہ حدیث کی سند میں وضاع و کذاب مان کر موضوع ثابت کرنے پر تلے ہیں اور اس توجیہ کو قبول کرنے سے سارا کھیل بگڑ جائے گا۔ لہذا یہ کہہ دیا جائے کہ یہ توجیہ حقیقت حال کے مطابق نہیں۔ اور علامہ سیوطی کے دعوی مذکور کے جواب میں موصوف کا ملا علی قاری کے قول سے استدلال کرنا اور یہ کہنا کہ جامع صغیر میں موضوع روایتیں منقول ہو گئیں ہیں موصوف کے محققانہ مزاج کے خلاف ہے۔ کیوں کہ دعوی سیوطی میں تو حدیث کو وضاع و کذاب سے بچانے کی بات ہے نہ

یہ کہ کوئی موضوع روایت جامع صغیر میں نہیں ہے۔ لہذا اس جگہ ملا علی قاری کے قول کو پیش کرنا درست نہیں۔ اور یوں بھی ملا علی قاری کا قول لائق اعتبار نہیں کیوں کہ انہوں نے سخاوی کی تائید میں یہ بات کہہ دی ہے اور سخاوی کے قول کا جواب گذشتہ اوراق میں بحمدہ ہو چکا ہے۔

موصوف کی تحریر کردہ مذکورہ بحث سے فقیر نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ موصوف نے حدیث کو موضوع بنانے میں انصاف سے کام نہیں لیا۔ ورنہ وہ لایعنی باتوں اور غیر معقول قیاس آرائیوں سے اوراق کو سیاہ نہ کرتے بلکہ امام اہل سنت محدث بریلوی کی جانب سے حدیث کی عدم موضوعیت پر پیش کردہ دلیلوں کی تردید کرتے۔ علاوہ ازیں کوئی ایسی علت بیان کرتے جو حدیث کی موضوعیت پر دلالت کرتی۔

لب لباب یہ ہے کہ حدیث مذکور سند کے اعتبار سے لائق اعتبار و قابل قبول ہے۔ کیوں کہ اس کی سند میں صرف جہالت ہے اور جہالت مورث ضعف یسیر ہے۔ نہ کہ ضعف شدید۔

علاوہ ازیں ایسی حدیث جس کے رواۃ میں جہالت ہو اور وہ حدیث متعدد سندوں سے مروی ہو تو ایسی حدیث درجہ حسن تک ترقی کر جاتی ہے۔ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

"جہالت راوی بلکہ ابہام بھی انہیں کم درجہ کے ضعفوں سے ہے جو تعدد طرق سے منجبر ہو جاتے ہیں اور حدیث کو رتبہ حسن تک ترقی سے مانع نہیں آتے۔ یہ حدیثیں جابر و منجبر دونوں ہونے کی صالح ہیں۔" [فتاوی رضویہ قدیم: ۲/۴۴۹]

لہٰذا فقیر کے نزدیک حدیث مذکور متعدد سندوں سے مروی ہونے کی وجہ سے درجہ حسن لغیرہ تک ترقی کر گئی جیسا کہ سطور مذکورہ سے صاف ظاہر۔

متن حدیث پر استحالہ اور اس کا ازالہ

موصوف لکھتے ہیں:

" متن حدیث کے اندر ایک ایسی علت بھی موجود ہے جس سے حدیث کے موضوع ہونے کا یقین ہوتا ہے وہ یہ کہ عمامہ کی جو فضیلت اس حدیث میں بیان کی گئی ہے ٹھیک وہی فضیلت نماز و جماعت ادا کرنے کے سلسلے میں صحیح حدیثوں سے ثابت ہے... اب یہاں ایک خالی الذہن شخص کو یہ سوال ضرور پریشان کرے گا کہ عمامہ کی نماز اور جماعت کی نماز دونوں کو فضیلت کا ایک ہی درجہ حاصل ہے؟

کیا عمامہ اور جماعت کا شریعت میں ایک ہی حکم ہے؟"

راقم لکھتا ہے کہ مذکورہ اعتراض اگر کسی خالی الذہن (جس کے ذہن میں علم کا کچھ حصہ نہ ہو) کو پریشان کرے تو محل قبول ہے۔ لیکن ایک ایسا شخص جس کا ذہن اس بات کا مدعی ہو کہ میری رسائی علم تحقیق کے اعلیٰ زینہ تک ہے اس سے اس پریشانی کا صدور ہو از حد تعجب خیز ہے۔ قطع نظر اس سے موصوف جواب ملاحظہ کریں۔

حدیث "صلاۃ بسواك خیرمن سبعین صلاۃ بغیرسواك"

(یعنی مسواک کے ساتھ نماز بے مسواک ستر نمازوں سے بہتر ہے)

[السنن الکبری للبیہقی: ج ۱ ص ۶۲]

اس حدیث سے متعلق کلام کرتے ہوئے اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

"ابو نعیم نے کتاب السواک میں دو (۲) جید و صحیح سندوں سے روایت کی، امام ضیاء نے اسے صحیح مختارہ اور حاکم نے صحیح مستدرک میں داخل کیا اور کہا شرطِ مسلم پر صحیح ہے۔ امام احمد و ابن خزیمہ و حارث بن ابی اسامہ و ابو یعلی و ابن عدی و بزار و حاکم و بیہقی و ابو نعیم و غیر ہم اجلّہ محدثین نے بطریق عدیدہ و اسانید متنوعہ احادیث اُمّ المومنین صدیقہ و عبد اللہ بن

عباس و عبد اللہ بن عمرو جابر بن عبد اللہ و انس بن مالک وام الدرداء وغیرہم رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے تخریج کی، جس کے بعد حدیث پر حکم بطلان قطعاً محال، بااینہمہ ابو عمر ابن عبد البر نے تمہید میں امام ابن معین سے اُس کا بطلان نقل کیا، علّامہ شمس الدین سخاوی مقاصد حسنہ میں اسے ذکر کر کے فرماتے ہیں:

"قول ابن عبد البر في التمهيد عن ابن معين، انه حديث باطل، هو بالنسبة لما وقع له من طرقه"

یعنی امام ابن معین کا یہ فرمانا کہ یہ حدیث باطل ہے اُس سند کی نسبت ہے جو انہیں پہنچی۔ ورنہ حدیث تو باطل کیا معنی ضعیف بھی نہیں، اقل درجہ حسن ثابت ہے۔"

[فتاوی رضویہ جدید: ج۵ ص۴۶۹]

فقیر لکھتا ہے موصوف کو چاہیے کہ وہ حدیث مذکور کو بھی اپنے رجسٹر موضوعات میں درج کر لیں اس لیے کہ اس حدیث سے بھی وہی مفہوم متبادر ہو رہا ہے جو حدیث فضیلت عمامہ میں پایا جا رہا ہے۔ اور اس کے رد میں بھی ایک ضخیم کتاب تحریر کریں اور مسلمانوں بلکہ خاص کر اہل علم حضرات سے اپیل کریں کہ مسواک کی یہ حدیث موضوع ہے، اس پر ثواب کی نیت سے عمل نہ کریں۔!

کیوں کہ یہ حدیث صحیح حدیثوں کے متعارض ہے۔ صحیح حدیثوں سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ جماعت کا ثواب پچیس بے جماعت نمازوں کے برابر ہے۔ اور مسواک کی نماز کا ثواب ستر بے مسواک نمازوں سے بہتر ہے۔

عمامہ والی حدیث میں تو غنیمت ہے کہ صرف پچیس نمازوں کے برابر ثواب ہے۔ لیکن اس مسواک والی حدیث میں تو ستر سے بھی بہتر کا دیا جا رہا ہے۔ لہٰذا حدیث مسواک موضوع و من گڑھت ہے۔

الحاصل:- جو جواب موصوف اس حدیث پاک کا دیں وہی جواب ہماری جانب

سے حدیث فضیلت عمامہ کا ہو گا۔لہذا مذکورۃ الصدر حدیث کے متن پر پیش کیا گیا اعتراض حلیہ صحت سے عاطل وعاری ہے۔ اور حدیث فضیلت عمامہ متن کے اعتبار سے بھی درجہ قبول میں شمار ہو گی۔اسے موضوع یا شدید الضعف غیر قابل قبول ماننا حدیث اصول حدیث کے اسرار ورموز سے عدم واقفیت پر موقوف ہے۔

عمامہ کی فضیلت

”عن أبی الدرداء قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

”إن اللہ وملائکتہ یصلون علی أصحاب العمائم یوم الجمعة“

یعنی حضرت ابو درداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد پاک ہے:

بے شک اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے جمعہ کے روز عمامہ باندھنے والوں پر درود بھیجتے ہیں۔

[مجمع الزوائد جلد ۲ ص ۱۷۶]

طبرانی نے اسے ذیل اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے:

”حدثنا ابوالحیاة عن ایوب بن مدرك عن مكحول عن ابی الدرداء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“

[میزان الاعتدال ۱/ ۴۶۴]

اس کے علاوہ اس روایت کو ابو نعیم، ابن عدی، عقیلی نے بھی حضرت ابو درداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے۔

[الکامل ۱/ ۷ ۳۴، ضعفاء العقیلی ۱/ ۱۱۵، حلیۃ الاولیاء ۵/ ۱۹۰]

اسناد حدیث پر کیے گئے ریمارک کا پوسٹ مارٹم

مذکورہ حدیث کی تمام سندوں کا مرکز ایوب بن مدرک ابو عمرو الحنفی الیمامی ثم الدمشقی ہے۔ ایوب بن مدرک کے سوا کسی نے اس حدیث کو مکحول سے روایت نہیں کیا ہے۔ اور ایوب بن مدرک کو اکثر ائمہ نقاد نے ضعیف قرار دیا ہے۔

چنانچہ نسائی نے فرمایا ''متروك الحديث'' نیز فرمایا ''ليس بثقة، ولايكتب حديثه'' ابن معین نے دوری کی روایت میں ایک جگہ اور ابن ابی خیثمہ کی روایت میں فرمایا: ''ليس بشيء'' اور دوسری جگہ ابن الجنید کی روایت میں فرمایا ''كذاب'' اور ابن الجنید نے اتنے کا اضافہ کیا ''قد رأيته وكتبت عنه ليس بشيء'' اور دوری کی روایت میں تیسری جگہ فرمایا ''لم يكن بثقة وقد كتبنا عنه'' اور ابن محرز کی روایت میں فرمایا ''كان يكذب'' امام بخاری نے فرمایا ''عن مكحول مرسل'' ابوزرعہ نے فرمایا ''ضعيف الحديث'' امام ابوحاتم نے فرمایا ''ضعيف الحديث متروك''، فسوی اور صالح جزرہ نے فرمایا ''ضعيف''، عقیلی نے ایک حدیث منکر ذکر کرنے کے بعد فرمایا ''ولا يتابع عليه وقد حدث المناكير'' ابن حبان نے کہا ''يروي المناكير عن المشاهير، ويدعي شيوخا لم يرهم ويزعم انه سمع منهم روى عن مكحول نسخة موضوعة ولم يره'' ابن عدی نے کہا ''وايوب بن مدرك فيما يرويه عن مكحول وغيره يتبين على رواياته انه ضعيف، وروى ايوب هذا عن مكحول مناكيره'' ازدی نے کہا ''متروك'' ابواحمد الحاکم نے کہا ''ليس حديثه بالقائم'' دارقطنی نے کہا ''متروك'' ذھبی نے کہا: ''تركوه''[1]

ائمہ کرام، ایوب بن مدرک کی تجریح پر متفق ہیں ۔ ہاں مرتبہ کی تحدید میں مختلف ہیں۔ اکثر نقاد کثرت مناکیر کی بنیاد پر متروک قرار دیتے ہیں۔ نیز ایوب بن مدرک نے جن شیوخ کو دیکھا تک نہیں ان سے سماع کا دعوی کیا۔ اس لیے جمہور کے اقوال کے

پیش نظر ایوب بن مدرک ''متروك الحديث، ليس بثقة' راوی ہیں۔ واللہ اعلم۔

موصوف حدیث مذکور کو موضوع قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

''فضیلت عمامہ پر مشتمل اس حدیث کو روایت کرنے والا راوی ایوب بن مدرک سخت ضعیف ہے اور اس پر جھوٹ بولنے کا الزام ہے لہٰذا یہ حدیث اپنے اسناد کے لحاظ سے نا قابل عمل قرار پاتی ہے'' [عمامہ.....ص ۲۲]

فقیر حقیر بعون القدیر لکھتا ہے کہ حدیث مذکور کے رواى ایوب بن مدرک کی تجریح میں ائمہ نقاد متفق ہیں ہاں مرتبہ کی تحدید میں اختلاف ہے جمہور کثرت مناکیر کی بنیاد پر متروک قرار دیتے ہیں۔ بخلاف ابن معین کے کہ وہ کبھی کذاب کہتے ہیں کبھی لیس بشیء۔ اس لیے جمہور کے اقوال کے پیش نظر ابن معین کے قول کو غیر معتبر مانا جائے گا۔ اور راوی ایوب بن مدرک کو متروک مان کر حدیث پر ضیف ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ کیوں کہ متروک راوی کی حدیث ضیف ہوتی ہے۔ جیسا کہ متروک راوی سے متعلق اعلی حضرت فرماتے ہیں:

''ضعیفوں میں سب سے بدتر درجہ متروک کا ہے جس کے بعد صرف متہم بالوضع یا کذاب دجال کا مرتبہ ہے۔ اس پر بھی علمانے تصریح فرمائی کہ متروک کی حدیث بھی صرف ضعیف ہی ہے موضوع نہیں۔ امام ابن حجر اطراف العشرہ پھر خاتم الحفاظ لآلی میں فرماتے ہیں:

''زعم ابن حبان وتبعه ابن الجوزي ان هذا المتن موضوع، وليس كما قال،

---

[۱] [تاریخ الدوری عن ابن معین ۴/۸۸، ۳ ۳۳، ۳۹۳، معرفة الرجال ۱/ ۶۲، التاريخ الكبير ۱/ ۴۲۳، المعرفة والتاريخ ۳/ ۶۱، الضعفاء الكبير ۱/۱۱۵، الجرح والتعديل ۱/۴۵۹، المجروحين ۱/۱۶۸، الكامل ۱اب، الضعفاء والمتروكون ۱/۱۵، تاریخ بغداد ۷/۶، الضعفاء لابن الجوزی ۱/ ۱۳۳، دیوان الضعفاء ۲۷، میزان الاعتدال ۱/۴۶۳، لسان المیزان ۱/۴۸۸، ۴۸۹، المغنی فی الضعفاء ۱/۹۸]

فان الراوی وان کان متروکا عند الاکثر ضعیفا عند البعض، فلم ینسب للوضع"
(یعنی ابن حبان نے یہ زعم کیا اور ابن جوزی نے ان کی اتباع میں کہا کہ یہ متن موضوع ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ اگرچہ راوی اکثر کے نزدیک متروک اور بعض کے نزدیک ضعیف ہے لیکن یہ وضع کی طرف منسوب نہیں ہے)

ابو الفرج نے ایک حدیث میں طعن کیا کہ

''الفضل متروك''(فضل متروک ہے)

لآلی میں فرمایا:

''فی الحکم بوضعه نظر، فان الفضل لم یتهم بکذب''

اس کو موضوع قرار دینا محلِ نظر ہے، کیوں کہ فضل متہم بالکذب نہیں۔

تعقبات میں ہے:

"اصبغ شیعی متروك عندالنسائی فحاصل کلامه انه ضعیف لاموضوع وبذلك صرح البیهقی"

(اصبغ شیعہ ہے امام نسائی کے ہاں متروک ہیں ان کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ضعیف ہے موضوع نہیں اور اسی بات کی تصریح بیہقی نے کی ہے۔)

حدیث چلہ صوفیاے کرام قدست اسرارھم کہ

'من اخلص لله تعالیٰ اربعین یوما ظهرت ینابیع الحکمة من قلبه علیٰ لسانه'

(جس شخص نے چالیس دن اللہ تعالیٰ کے لیے اخلاص کیا اس کے دل سے حکمت کے چشمے اس کی زبان پر جاری ہو جائیں گے۔)

ابن جوزی نے بطرق عدیدہ روایت کر کے اس کے رواۃ میں کسی کے مجہول، کسی کے کثیر الخطا، کسی کے متروک ہونے سے طعن کیا تعقبات میں سب کا جواب یہی فرمایا کہ:

"مافیهم متهم بکذب"

(یہ سب کچھ سہی پھر اُن میں کوئی متہم بکذب تو نہیں کہ حدیث کو موضوع کہہ سکیں۔

یوں ہی ایک حدیث کی علت بیان کی:

بشر بن نمیر عن القاسم متروکان

(بشر بن نمیر نے قاسم سے روایت کی اور یہ دونوں متروک ہیں)

تعقبات میں فرمایا:

"بشر لم یتھم بکذب" (بشر متہم بالکذب نہیں)

حدیث ابی ہریرہ "اتخذ اللہ ابراھیم خلیلا" الحدیث۔

(اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم (علیہ السلام) کو اپنا خلیل بنایا، پوری حدیث) میں کہا:

"تفرد بہ مسلمۃ بن علی الخشنی وھو متروک"

(اس میں مسلمہ بن علی الخشنی منفرد ہے اور وہ متروک ہے)

تعقبات میں فرمایا:

مسلمۃ وان ضعف فلم یجرح بکذب"

(مسلمہ اگرچہ ضعیف ہے مگر اس پر جرح بالکذب نہیں)

حدیث ابی ہریرہ "ثلثۃ لا یعادون" (تین چیزیں نہیں لوٹائی جائیں گی)

پر بھی مسلمہ مذکور سے طعن کیا، تعقبات میں فرمایا:

"لم یتھم بکذب، والحدیث ضعیف لا موضوع"

یہ متہم بالکذب نہیں اور یہ حدیث ضعیف ہے موضوع نہیں۔

[فتاوی رضویہ جدید: ج۵ ص۴۵۹، ۴۵۶]

اعلی حضرت کی مذکورہ عبارت سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہو گئی کہ متروک کی حدیث موضوع نہیں بلکہ ضعیف ہے۔ اور ضعیف کا حکم معلوم کہ فضائل میں باتفاق علما مقبول ہے۔ ممکن ہے موصوف کے ذہن میں یہ اشکال جنم لے کہ اعلیٰ حضرت کے بیان کردہ شواہد سے تو صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ حدیث موضوع نہیں یہ کہاں ثابت کہ متروک کی حدیث فضائل میں مقبول ہے۔ تو فقیر مذکورہ اشکال کے دفعیہ کے لیے ایسی

ذات سے سند پیش کرتا ہے جو ہمارے نزدیک تو مسلم ہیں ہی موصوف کے نزدیک بھی ان القاب کے مصداق ہیں، وہ امام فن تھے مصطلحات اصول حدیث سے بخوبی واقف تھے۔ یعنی علامہ ابن حجر۔

حدیث عسقلان جس کو علامہ ابن جوزی نے کتاب موضوعات میں موضوع کہا اور اس کی علت یہ بیان کی کہ اس کی تمام سندوں کا مرکز ابو عقال جس کا نام ہلال بن زید بن یسار ہے۔ ابن حبان نے کہا یہ حضرت انس سے ایسی روایات موضوعہ نقل کرتا ہے جو حضرت انس نے بالکل بیان نہیں کیں۔ امام ذہبی نے میزان میں باطل کہا۔ اور خود ابن حجر نے اسے متروک قرار دیا ہے۔ باوجودیکہ علامہ ابن حجر عسقلانی نے حدیث کی موضوعیت سے یہ کہتے ہوئے انکار فرمادیا:

”حديث أنس في فضل عسقلان هو في فضائل الأعمال والتحريض على الرباط في سبيل الله وليس فيه ما يحيله الشرع ولا العقل فالحكم عليه بالبطلان بمجرد كونه من رواية أبي عقال لا يتجه وطريقة الإمام أحمد معروفة في التسامح في رواية أحاديث الفضائل دون أحاديث الأحكام“

یعنی یہ حدیث فضائل اعمال سے متعلق ہے اس میں اللہ کی راہ میں جہاد کی ترغیب اور شوق دلایا گیا ہے اس حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں جسے عقل و شرع محال جانے۔ لہذا محض راوی ابو عقال کی بنیاد پر اسے باطل قرار دینا قابل حجت نہیں حالانکہ امام احمد کا طریقہ معلوم ہے کہ وہ احادیث فضائل اعمال میں تسامح سے کام لیتے ہیں بر خلاف احکام کے۔

[القول المسدد في الذب عن المسند للإمام أحمد: جلد ۱/ ۲۷]

علاوہ ازیں خود موصوف نے بھی تو اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے ایک جگہ لکھتے ہیں:

”بالفرض وہ میسرہ بن عبید ہی ہو پھر بھی روایت قابل اعتماد نہیں ہو سکتی کیوں کہ وہ خود بھی متروک ہے۔ سیوطی نے اس حدیث پر ضعف کی علامت لگائی ہے۔“

[عمامہ..... ص ۳۵]

موصوف جواب دیں کہ اگر متروک کی حدیث موضوع ہوتی ہے تو پھر علامہ سیوطی نے حدیث پر ضعف کی علامت کیوں لگائی؟

راقم کہتا ہے کہ اگر ہٹ دھرمی آڑے نہ آرہی ہو تو موصوف کو امام کے مذکورہ بیان پر (کہ متروک کی حدیث فضائل میں قابل قبول ہے) سر تسلیم خم کر لینے میں تسامح سے کام نہیں لینا چاہیے۔ اور بالفرض جمہور کے اقوال سے قطع نظر ابن معین کے قول ہی کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ بھی قدرے وضاحت طلب ہے۔ کیوں کہ ابن معین نے راوی کو کبھی ''لیس بشیء'' کہا ہے۔ اور کبھی کذاب۔ اور دونوں جرحوں میں بون بعید ہے، جو باریک بین محققین پر مخفی نہیں۔ پھر بھی فقیر وضاحت کیے دیتا ہے تاکہ موصوف اپنے محدود مطالعہ پر آگاہ ہو سکیں۔ ابن معین کے قول لیس بشیء کے سلسلے میں ائمہ حدیث سے متعدد نصوص وارد ہیں سب کا حاصل یہ ہے کہ ابن معین کا قول لیس بشیء راوی کے شدید الضعف ہونے کو مستلزم نہیں بلکہ اس سے یا تو یہ مراد ہے کہ اس کی حدیثیں کم ہیں یا پھر یہ کہ اس راوی کی احادیث کم ہیں۔ علامہ عبد الحی لکھنوی لکھتے ہیں:

''کثیرا ما تجد فی میزان الاعتدال وغیرہ فی حق الرواۃ نقلا عن یحیی بن معین انہ لیس بشیء فلا تغتر بہ ولا تظنن ان ذلك الراوی مجروح بجرح قوی فقد قال الحافظ ابن حجر فی مقدمۃ فتح الباری فی ترجمۃ عبد العزیز بن المختار البصری ذکر ابن القطان الفاسی ان مراد ابن معین من قولہ لیس بشیء یعنی ان احادیثہ قلیلۃ''
[الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل: ص ۲۱۲]

کتاب کے حاشیہ میں محشی کتاب نے کافی طویل بحث کی ہے اوراس سے یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ ''لیس بشیء'' سے کبھی ضعف راوی مراد ہو گا کبھی قلت احادیث۔ لکھتے ہیں:

''الجزم بان قول ابن معین فی الراوی (لیس بشیء) یعنی بہ ضعف الراوی وقد یعنی بہ قلۃ احادیثہ فی بعض الروایات'' [مرجع سابق: ص ۲۱۵]

فقیر کہتا ہے محشی نے امام ابن حاتم وغیرہ کی جو عبارات پیش کی ہیں ان سے صراحتاً لیس بشیء سے ضعف راوی ثابت نہیں ہوتا۔ چند عبارات سے محسوس ہوتا ہے کہ اس کا مطلب ضعف راوی ہوگا۔ چند اقوال کے صرف اندازوں کی بنیادوں پر اکثر محدثین کے صریح حکم سے عدول نہیں کیا جاسکتا ہے۔ پھر بھی اگر تسلیم کر لیا جائے تو اس کا حاصل صرف اس قدر ہو گا کہ راوی ضعیف ہے نہ کہ کذاب۔ اور راوی میں صرف ضعف یسیر مانا جائے گا۔ غالباً اسی لیے علامہ عبد الحی نے آغاز بحث میں تحریر فرمایا:

"ولا تظنن ان ذلك الراوی مجروح بجرح"

یعنی ایسے راوی کو جرح قوی سے مجروح گمان مت کر۔

لہذا راوی صرف ضعیف بضعف یسیر ہے۔ اور ایسے راوی ضعیف کی حدیث متابعات و شواہد، فضائل اعمال وغیرہ میں مقبول ہے۔ کما سبق۔ بخلاف کذاب کے کہ اگر عمداً اس سے کذب فی الحدیث ثابت ہے تو فضائل اعمال میں مقبول نہیں چہ جائے کہ احکام و متابعات و شواہد میں۔

مذکورہ بحث سے صاف ظاہر کہ ابن معین راوی کے سلسلے میں مضطرب نظر آرہے ہیں۔ ہاں تطبیق کی ایک صورت ہے کہ ابن معین کے قول لیس بشیء کو تسلیم کر لیا جائے اور قرینہ کی بنیاد پر اس سے ضعف مراد لیا جائے تاکہ دیگر ائمہ نقاد کی جرحوں سے مطابقت ہو جائے کہ انہوں نے راوی کو صرف ضعیف مان کر فضائل اعمال وغیرہ میں مقبول و متحمل رکھا۔ (جیسا کہ بے شمار شواہد پیچھے ذکر ہوئے)

بفرض غلط: تمام ائمہ نقاد کے مطاعن سے قطع نظر کذاب ہی مان لو تب بھی اظہر یہی ہے کہ اس کی حدیث بھی موضوع نہیں۔ جیسا کہ اعلیٰ حضرت فیصلہ کن انداز میں تحریر فرماتے ہیں:

"جو حدیث ان پندرہ قرائن سے منزہ ہو ہم نے اس کے بارے میں کلمات علما تین طرز پر نقل کیے۔ اصلا موضوع نہ کہیں گے۔ تفرد کذاب ہو تو موضوع۔ تفرد متہم ہو تو

موضوع۔ ہمارے نزدیک مسلک اول قوی اقرب بصواب ہے۔"

[فتاوی رضویہ جدید:ج۵ص۵۸۶]

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

"فی الواقع یہی اظہر ہے کہ الکذوب قد یصدق میں کلام نہیں۔ اور یہ بھی مسلم کہ ایک شخص واحد کی روایت حدیث سے تفرد ممکن یہاں تک کہ غریب فرد میں صحیح حسن ضعیف بضعف قریب وضعف شدید سب قسم کی حدیثیں مانی جاتی ہیں تو یہ کیوں نہیں ممکن کہ کبھی موضوع بتکذیب بھی تفرد کرے۔ اور اس حدیث خاص میں سچا ہو اس کے بطلان پر کیا دلیل قائم۔ لاجرم یہی مذہب مہذب مقتضائے ارشادات امام ابن الصلاح وامام نووی وامام قسطلانی وغیر ہم اکابر ہے، ان میں سب ائمہ نے موضوع کی یہی تعریف فرمائی کہ وہ حدیث کہ جو نری گڑھت اور افترا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ بنائی گئی ہو۔ علوم الحدیث امام ابو عمرو وتقریب میں ہے:

"الموضوع هو المختلق المصنوع"

(موضوع وہ حدیث ہے جو من گھڑت اور بناوٹی ہو)

الفیہ میں ہے۔

شر الضعیف الخبر الموضوع

الکذب المختلق المصنوع

ضعیف کی بدترین قسم خبر موضوع ہے، جو جھوٹ ہو گھڑی گئی ہو اور بناوٹی ہو۔

ارشاد الساری میں ہے:

"الموضوع هو الکذب علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ویسمی المختلق"

(موضوع وہ حدیث ہے جو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر جھوٹ گھڑا گیا ہو اسے مختلق بھی کہتے ہیں)

[مرجع سابق:۵۸۷،۵۸۶]

اعلیٰ حضرت کے دعوی مذکور (کہ تفرد کذاب مستلزم وضع نہیں) کی تائید میں علامہ سخاوی کی مصنف "فتح المغیث شرح الفیتہ الحدیث" کی درج ذیل عبارت سے بھی ہو رہی ہے۔ رقم طراز ہیں:

"مجرد تفرد الکذاب بل الوضاع ولوکان بعد الاستقصاء فی التفتیش من حافظ متبحر تام الاستقراء غیر مستلزم لذلك بل لابد معه من انضمام شیء مما سیاتی"

یعنی اگر کوئی حافظ جلیل القدر کہ علمِ حدیث میں دریا اور اس کی تلاش کامل و محیط ہو، تفتیش حدیث میں استقصائے تام کرے اور باایںہمہ حدیث کا پتا ایک راوی کذاب بلکہ وضاع کی روایت سے جدا کہیں نہ ملے تاہم اس سے حدیث کی موضوعیت لازم نہیں آتی جب تک امور مذکورہ سے کوئی امر اس میں موجود نہ ہو۔ [جلد ا ص ۲۵۵]

اعلیٰ حضرت کے دعوی پر خود انہیں کی 'فتاوی رضویہ' سے دلائل پیش ہیں:

"مولانا علی قاری نے موضوعات کبیر میں حدیث ابن ماجہ در بارہ اتخاذ و جاج کی نسبت نقل کیا کہ اس کی سند میں علی بن عروہ دمشقی ہے۔ ابن حبان نے کہا وہ حدیثیں وضع کرتا تھا پھر فرمایا:

"والظاهر ان الحدیث ضعیف لا موضوع"

(ظاہر یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے موضوع نہیں)

حدیث فضیلت عسقلان کا راوی ابو عقال ہلال بن زید کو ابن حبان نے کہا وہ حضرت انس سے موضوعات روایت کرتا ہے۔ خود ابن حجر نے اسے متروک قرار دیا اور خود ہی ایسے شدید الضعف وضاع کی حدیث کو فضائل اعمال میں متحمل رکھا۔

[ج۵ ص ۵۲۸، ۵۲۷، ۴۶۲]

اور امام ائمہ الشان محمد بن اسمعیل کا ارشاد سنئے محمد بن اسحاق صاحب سیرت و مغازی کو ہشام بن عروہ پھر امام مالک پھر وہب پھر یحیٰی قطان نے کذاب کہا علامہ ابن حجر نے تقریب میں اسے متروک قرار دیا باوجود یکہ امام بخاری جزء القراءت خلف الامام میں

توثیق ابن اسحاق ثابت فرمانے کو اس سے جواب دیتے ہیں:

"رأیت علی بن عبد اللہ یحتج بحدیث ابن اسحاق وقال علی عن ابن عیینة ما رأیت احدا یَتَّھِمُ محمد بن اسحاق (الی ان قال) ولوصح عن مالك تناوله عن ابن اسحاق فلم بماتکلم الانسان فیرمی صاحبه بشیئ واحد ولایتهمه فی الامور کلها"

(میں نے علی بن عبد اللہ کو حدیث ابن اسحاق سے استدلال کرتے ہوئے پایا ہے اور علی ابن عیینہ کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں دیکھا جو محمد بن اسحاق پر اتہام کرتا ہو..... اور اگر امام مالک سے ابن اسحاق کے بارے میں جو کچھ منقول ہے وہ صحیح ہو تو اکثر ہوتا رہتا ہے کہ ایک آدمی دوسرے پر کسی ایک بات میں طعن کرتا ہے اور باقی تمام امور میں اس پر تہمت نہیں لگاتا)

[فتاوی رضویہ جدید:ج۵ص ۵۹۲،۵۸۸]

مزید فرماتے ہیں:

"دیکھو صاف تصریح ہے کہ ایک جگہ کاذب پانے سے ہر جگہ متہم سمجھنا لازم نہیں"

[فتاوی رضویہ جدید:ج۵ص ۵۹۳]

آگے فرماتے ہیں:

"یہی مذہب فقیر نے کلام امیر المومنین فی الحدیث شعبہ بن الحجاج سے استنباط کیا۔ فائدہ تاسعہ میں آتا ہے کہ انہوں نے قسم کھا کر کہا ابان بن ابی عباس حدیث میں جھوٹ بولتا ہے پھر خود ابان سے حدیث سنی۔ اس پر پوچھا گیا فرمایا:
اس حدیث سے کون صبر کر سکتا ہے۔ معلوم ہوا کہ مطعون بالکذب کی ہر حدیث موضوع نہیں ورنہ اس کی طرف ایسی رغبت اور وہ بھی ایسے امام اجل سے بمعنی چہ؟"

[مرجع سابق:ص۵۸۶]

اور فرماتے ہیں:

"کلبی کا نہایت شدید الضعف ہونا کسے نہیں معلوم اُس کے بعد صریح کذاب

وضّاع ہی کا درجہ ہے ائمہ شان نے اُسے متروک بلکہ منسوب الی الکذب تک کہا۔

کذبه ابن حبان والجوزجانی وقال البخاری ترکه یحیٰی وابن مهدی وقال الدارقطنی وجماعة متروك

(ابن حبان اور جوزجانی نے اسے جھوٹا قرار دیا ہے، بخاری کہتے ہیں کہ اسے یحییٰ اور ابن مہدی نے ترک کر دیا، دارقطنی اور ایک جماعت نے کہا کہ یہ متروک ہے۔)

لاجرم حافظ نے تقریب میں فرمایا متهم بالکذب و رمی بالرفض (اس پر کذب کا اتہام ہے اور اسے روافض کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔)

بااین ہمہ عامہ کتب سیر وتفاسیر اس کی اور اس کی امثال کی روایات سے مالامال ہیں علماے دین ان امور میں اُنہیں بلا نکیر نقل کرتے رہے ہیں۔

[مرجع سابق: ص۵۲۵،۵۲۶]

نیز یہ حدیث کہ چاند گہوارہ میں عرب کے چاند عجم کے سورج صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے باتیں کرتا، حضور کو بہلاتا، انگشت مبارک سے جدھر اشارہ فرماتے اُسی طرف جھک جاتا کہ بیہقی نے دلائل النبوۃ، امام ابو عثمٰن اسمٰعیل بن عبد الرحمن صابونی نے کتاب المائتین، خطیب نے تاریخ بغداد، ابنِ عساکر نے تاریخ دمشق میں سیدنا عباس بن عبد المطلب رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی اُس کا مدار احمد بن ابراہیم حلبی شدید الضعف پر ہے، میزان میں ہے امام ابو حاتم نے کہا:

"احادیثه باطلة تدل علی کذبه"

(اس کی احادیث باطلہ اس کے کذب پر دال ہیں)

باوجود اس کے امام صابونی نے فرمایا: هذا حدیث غریب الاسناد والمتن وهو فی المعجزات حسن (اس حدیث کی سند بھی غریب اور متن بھی غریب بااین ہمہ معجزات میں حسن ہے) اُن کے اس کلام کو امام جلال الدین سیوطی نے خصائص کبریٰ، امام احمد قسطلانی نے مواہب لدنیہ میں نقل کیا اور مقرر رکھا۔" [ج۵ص۵۲۹،۵۲۸]

حدیث الدیك الابیض صدیقی وصدیق صدیقی وعد وعدواللہ وکان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یبتیہ معہ فی البیت

(مرغ سپید میرا خیر خواہ اور میرے دوست کا خیر خواہ، اللہ تعالیٰ کے دشمن کا دشمن ہے، نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اُسے شب کو مکان خواب گاہ اقدس میں اپنے ساتھ رکھتے تھے) کہ ابو بکر برقی نے ابوزید انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی۔

علامہ مناوی نے تیسیر میں فرمایا: باسناد فیہ کذاب (اس کی سند میں کذاب ہے) باوصف اس کے فرمایا:

''فیندب لنا فعل ذلك تأسیا بہ''

جب کہ حدیث میں ایسا وارد ہوا تو ہمیں باقتداے حضور پُر نور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مرغ سپید کو اپنی خواب گاہ میں ساتھ رکھنا مستحب ہے۔"

[مرجع سابق: ص۵۲۹]

مذکورہ تمام شواہد مع الفوائد اس بات کی غمازی کر رہے ہیں کہ اعلیٰ حضرت کا مذکورہ دعوی خود اپنی اختراع نہیں بلکہ کلمات علما اس پر موید ہیں کہ تفرد کذاب مستلزم وضع نہیں۔ ہاں کذاب وضاع جس سے عمدا نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر معاذاللہ بہتان و افترا ثابت ہو صرف ایسے کی حدیث کو موضوع کہیں گے۔ وہ بھی بطریق ظن نہ بروجہ یقین کہ بڑا جھوٹا بھی کبھی سچ بولتا ہے۔ اور اگر قصدا اس سے افترا ثابت نہیں تو اس کی حدیث موضوع نہیں۔ اگرچہ متہم بکذب و وضع ہو۔ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

"یہ مسلک امام الشان وغیرہ علماء کا ہے نخبہ ونزہہ میں فرماتے ہیں:

'الطعن اما ان یکون لکذب الراوی بان یروی عنہ مالم یقلہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم متعمد الذلك اوتھمتہ بذلك، الاول ھوالموضوع، والحکم علیہ بالوضع انما ھوبطریق الظن الغالب لابالقطع، اذقد یصدق الکذوب، والثانی ھوالمتروك۔

طعن یا تو کذب راوی کی وجہ سے ہو گا مثلاً اس نے عمداً ایسی بات روایت کی جو نبی اکرم

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نہیں فرمائی، یا اس پر ایسی تہمت ہو، پہلی صورت میں روایت کو موضوع کہیں گے اور اس پر وضع کا حکم یقینی نہیں بلکہ بطور ظن غالب ہے کیوں کہ بعض اوقات بڑا جھوٹا بھی سچ بولتا ہے، اور دوسری صورت میں روایت کو متروک کہتے ہیں"

[مرجع سابق: ص۴۶۳]

یہ تمام بحث تو اس وقت ہے جب ہم راوی ایوب بن مدرک کو کذاب مان لیں۔ اور ایسا ہے نہیں۔ کیوں کہ تمام ائمہ نے اسے ضعیف قرار دیا سوائے ابن معین کے۔ لہٰذا جمہور کے اقوال کو مانا جائے گا۔

حاصل کلام جب تک کسی حدیث میں راوی کا سرکار پر عمداً افترا ثابت نہ ہو اور اس حدیث پر علمائے کرام کی کی گئی حدیث موضوع کی تعریف صادق نہ آتی ہو اسے موضوع کہنا عقل و نقل کے خلاف ہے۔ ہاں ایسی حدیث کو ضعیف بضعف شدید سے تعبیر کیا جائے گا۔ اور شدید الضعف حدیث فضائل اعمال میں قابل قبول ہے۔ کیوں کہ فضائل میں قبولیت کے لیے صرف اتنا ہی کافی ہے کہ موضوع نہ ہو۔ بے شمار کلمات علما اس پر شاہد اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

"امام محقق علی الاطلاق فتح القدیر میں فرماتے ہیں:

"الضعیف غیر الموضوع یعمل بہ فی فضائل الاعمال"

یعنی فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل کیا جائے گا بس اتنا چاہیے کہ موضوع نہ ہو۔

مقدمہ امام ابو عمرو ابن الصلاح و مقدمہ جرجانیہ و شرح الالفیۃ للمصنّف و تقریب النواوی اور اس کی شرح تدریب الراوی میں ہے:

واللفظ لهما یجوز عند اهل الحدیث وغیرهم التساهل فی الاسانید الضعیفة وروایة ماسوی الموضوع من الضعیف والعمل به من غیر بیان ضعفه فی فضائل الاعمال غیرهما مما لا تعلق له بالعقائد والاحکام وممن نقل عنه ذلك ابن حنبل

وابن مهدی وابن المبارك قالوا اذا روينافی الحلال والحرام شددنا واذا روينا فی الفضائل ونحوها تساهلنا۔

(محدثین وغیر ہم علما کے نزدیک ضعیف سندوں میں تساہل اور بے اظہار ضعف موضوع کے سوا ہر قسم حدیث کی روایت اور اُس پر عمل فضائلِ اعمال وغیرہا امور میں جائز ہے جنہیں عقائد واحکام سے تعلق نہیں، امام احمد بن حنبل وامام عبد الرحمن بن مہدی وامام عبد اللہ بن مبارک وغیر ہم ائمہ سے اس کی تصریح منقول ہے وہ فرماتے ہیں جب ہم حلال وحرام میں حدیث روایت کریں سختی کرتے ہیں اور جب فضائل میں روایت کریں تو نرمی)

[مرجع سابق:ص۴۸۰]

نیز امام ابوزکریا نووی اربعین پھر امام ابن حجر مکی شرح مشکوۃ پھر مولانا علی قاری مرقاۃ وحرز ثمین شرح حصن حصین میں فرماتے ہیں:

''قد اتفق الحفاظ ولفظ الاربعين قد اتفق العلماء على جواز العمل بالحديث الضعيف فی فضائل الاعمال ولفظ الحرز لجواز العمل به فی فضائل الاعمال بالاتفاق''

(یعنی بیشک حفاظِ حدیث وعلمائے دین کا اتفاق ہے کہ فضائلِ اعمال میں ضعیف حدیث پر عمل جائز ہے۔)"

[مرجع سابق:ص۴۷۹]

بحمد اللہ اوراق گذشتہ سے یہ بات ظاہر و باہر کہ حدیث فضیلت عمامہ کے راوی ایوب بن مدرک پر ایسا کوئی طعن نہیں جو موجب وضع ہو، بلکہ وہ ضعیف ہے۔ اور اس کی حدیث صرف ضعیف کہلائے گی۔ اور اس پر عمل جائز و مستحب ہو گا۔

متن حدیث کے تجزیہ پر تبصرہ

متن حدیث کی یہ بات کہ اللہ اور اس کے فرشتے جمعہ کے دن عمامہ باندھنے والوں پر درود بھیجتے ہیں موصوف کے نزدیک قابل قبول نہیں۔ موصوف قلم طراز ہیں:

”اللہ اور اس کے فرشتوں کا درود بھیجنا قرآن میں دو قسم کے لوگوں کے لیے ثابت ہے۔ ایک نبی کے لیے.... جیسا کہ ارشاد پاک ہے:

اِنَّ اللّٰہَ وَمَلٰٓئِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ

(بے شک اللہ اور اس کے فرشتے نبی پر درود پڑھتے ہیں)

دوسرے ذکر و تسبیح میں مصروف مومنین کے لیے... جیسے ارشاد پاک ہے:

یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اذْکُرُوا اللّٰہَ ذِکْرًا کَثِیْرًا وَسَبِّحُوْہُ بُکْرَۃً وَّاَصِیْلًا ھُوَ الَّذِیْ یُصَلِّیْ عَلَیْکُمْ وَمَلٰٓئِکَتُہٗ۔

(اے ایمان والو! اللہ کا خوب زیادہ ذکر کرو اور صبح و شام اس کی تسبیح پڑھتے رہو وہی ہے جو تم پر درود بھیجتا ہے اور اس کے فرشتے)

قرآن کے انداز بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگ خدائے وحدہ لاشریک کا کثرت سے ذکر کرتے ہیں اور صبح و شام اس کی تسبیح کی مالا جپتے رہتے ہیں تو اللہ اور اس کے فرشتے اس کی مومنانہ زندگی پر درود بھیجتے ہیں چاہے عمامہ باندھتے ہوں یا نہ باندھتے ہوں۔ ایک لمحہ کے لیے اگر عمامہ کی مذکورہ فضیلت مان بھی لی جائے تو اس میں عمامہ کی کوئی خصوصیت باقی نہیں رہتی۔ ایک پاک باز مومن بغیر عمامہ کے بھی یہ فضیلت حاصل کر سکتا ہے.... ہاں! حدیثوں کے مطالعہ سے اتنا ضرور پتہ چلتا ہے کہ یہ عظمت اور فضیلت نماز باجماعت ادا کرنے والوں کے لیے ہے۔ چنانچہ حدیث ابوداؤد کی روایت ہے...

حضرت عائشہ سے مروی ہے... رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

صفوں میں داہنی جانب کھڑے ہونے والوں پر اللہ اور اس کے فرشتے درود بھیجتے ہیں۔
اور لکھتے ہیں جماعت نماز کے علاوہ کسی عمل خیر کرنے والے پر اللہ اور اس کے فرشتوں کا درود بھیجنا معلوم نہیں جو عظیم الشان فضیلت جماعت نماز میں شریک ہونے والوں کے لیے ظاہر ہوئی ہے کیا جمعہ کے دن صرف عمامہ لپیٹ لینے سے حاصل ہو جائے گی؟ عمامہ باندھنا اور جماعت میں شریک ہونا دونوں ہم پلا ہے؟ لہذا یہ حدیث روایت و درایت دونوں ہی اعتبار سے نہ قابل عمل قرار پاتی ہے" [عمامہ اور ٹوپی ص ۲۳،۲۴]

موصوف کا مذکورہ بیان پڑھ لینے کے بعد فقیر اس نتیجے پر پہنچا کہ موصوف بغیر مطالعے کے اپنے قیاس پر عمل کرتے ہوئے فیصلے کرنے کے عادی ہیں۔ متن پر استحالہ ایسا ہے گویا مکڑی کا جالا۔ لیکن موصوف شاید اسے چٹّان ہی تصور کرتے ہوں گے۔ موصوف کی پوری بحث کا مدار "یصلون" فعل پر ہے۔ جو صلوۃ مصدر سے مشتق ہے۔ لہذا فقیر لفظ صلوۃ کی وضاحت کیے دیتا ہے تاکہ متن حدیث کا مفہوم واضح ہو جائے۔

بقول مبرد صلوۃ کے لغوی معنی رحم کرنا ہے۔ صلوۃ کی نسبت جب اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو رحمت مراد ہوتی ہے۔ اور رحمت بھی دو طرح کی ہے ایک مطلق ایک تعظیم کے ساتھ۔ دوسری خاص ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اور پہلی نبی کے علاوہ کے لیے۔ جیسا کہ علامہ یوسف بن اسماعیل نبہانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اپنی کتاب 'افضل الصلوات علی سید السادات' میں لکھتے ہیں:

"نقل القاضی عیاض عن بکر القشیری قال الصلاۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم من اللہ تشریف وزیادۃ تکرمۃ وعلی من دون النبی رحمۃ"

یعنی قاضی عیاض نے بکر قشیری سے نقل کیا کہ اللہ کی طرف سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شرف و بزرگی میں زیادتی کے لیے ہے، اور غیر پر مرحمت کے لیے۔
[افضل الصلوٰت علی سید السادات: ص ۱۴]

تفسیروں سے بھی یہی مفہوم متبادر ہوتا ہے جیسا کہ ملاجیون علیہ الرحمۃ نے اپنی

تفسیر میں 'یصلون علی النبی' کی تفسیر

'یعتنون باظھار شرفه و تعظیم شانه' سے کی ہے۔

[تفسیرات احمدیہ، ص۴۲۳]

جلالین میں 'یصلی علیکم' کی تفسیر 'یرحمکم' سے کی ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ مومنین پر صلوۃ کا اطلاق بمعنی مطلق رحمت ہے اور نبی پر رحمت بالتعظیم۔ اور اگر ایسا نہ مانا جائے تو پھر نبی اور غیر نبی میں کیا فرق رہ جائے گا؟

الحاصل:۔ حدیث مذکور میں صلوۃ بمعنی مطلق رحمت ہے۔ جس کا اطلاق عموماً ہر مسلمان کے لیے جائز اور صحیح ہے۔ اور جب صلوۃ کی نسبت فرشتوں سے نبی کی جانب ہو تو اس کا مطلب برکتیں نازل کرنا، رحمت کی دعا کرنا جیسا کہ شفا شریف[۲/۱۱۴] میں ہے۔ اور جب نبی کے علاوہ کے طرف نسبت ہو تو بندوں کے لیے فرشتوں کا استغفار کرنا جیسا کہ 'ھوالذی یصلی علیکم' کی تفسیر میں صاحب جلالین نے 'یستغفرون لکم' فرمایا ہے۔

[تفسیر جلالین ص۳۵۵]

اور استغفار ہر بندہ مومن کے لیے ہے چاہے وہ ذکر کرتا ہو یا نہ کرتا ہو قرآن مقدس میں ہے:

وَالْمَلٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِمَنْ فِي الْاَرْضِ

اس آیت کریمہ میں فرشتوں کا استغفار بعض اہل علم کے نزدیک مطلق تمام اہل زمین کے لیے ہے چاہے وہ مومن ہوں یا کافر۔ محشی جلالین نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے لکھتے ہیں:

''کرخی بعضھم ابقی من فی الارض علی عمومه حیث یشمل الکفار کالبیضاوی''

لیکن صاحب جلالین نے استغفار ملائکہ کو صرف مومنین کے لیے خاص قرار دیا ہے۔ اور یہی جمہور کا مسلک ہے۔

[تفسیر جلالین سورۃ الشوری ص۴۰۱]

لہذا مذکورہ بحث کے پس منظر میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حدیث مذکور میں اللہ اور اس کے فرشتوں کی صلوۃ کا اطلاق بندوں پر مطلق رحمت اور استغفار ہے۔ اور صلوۃ سے صرف درود بمعنی رحمت بالتعظیم سمجھنا غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ اور مذکورۃ الصدر حدیث میں اور جماعت کی نماز کے سلسلے میں لفظ صلوۃ میں اس طرح تطبیق ہو سکتی ہے، کہ یہ رحمت ہر عمامہ والے پر نہیں ہو گی بلکہ وہ جو نمازی ہو گا اور نماز عمامہ کے ساتھ پڑھے گا۔

علاوہ ازیں یہ بھی احتمال ہے کہ رحمت میں کمی اور زیادتی ہو سکتی ہے۔

قطع نظر اس تمام بحث سے موصوف یہ بتائیں کہ کیا یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ نبی یا اللہ کا ذکر کرنے والے اور جماعت نماز کے علاوہ کسی عمل خیر کرنے والے پر صلوۃ کا اطلاق نہیں ہو سکتا؟ اگر ایسا ہے تو پھر درج ذیل حدیث کے بارے میں موصوف کا کیا خیال ہے جس میں صرف دستر خوان پر بیٹھنے والوں کے لیے لفظ صلوۃ کا اطلاق کیا گیا ہے۔

”ان الملائکۃ لاتزال تصلی علی احدکم ما دامت مائدتہ موضوعۃ“

[شعب الایمان للبیہقی ۷/۹۹، مسند اسحاق بن راہویہ، ۲/۴۵۳،
الفردوس بماثور الخطاب ۲/۶۳، مجمع الزوائد ۵/۲۴]

عمامہ فرشتوں کی پہچان ہے

عن ابن عمر قال: قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

علیکم بالعمائم فانہا سیماء الملائکۃ وارخولہا خلف ظہورکم

یعنی ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا:

عمامہ باندھو کیوں کہ یہ فرشتوں کی نشانی ہے اور اس کا شملہ پشت پر لٹکاؤ۔

[مجمع الزوائد:۵/۱۲۰۔ کنز العمال:۱۵/۴۱۱۴۰۔
الحاوی للفتاوی:۱/۷۰۴۔ الحبائک فی أخبار الملائک:۱/۱۶۷]

طبرانی نے اس حدیث کو حسب ذیل سند سے روایت کیا ہے:

”حدثنا یحییٰ بن عثمان ثنا محمد بن الفرج المصری ثنا عیسیٰ بن یونس عن مالک بن مغول عن نافع عن ابن عمر الخ“

[طبرانی کبیر:۱۲/۳۸۳]

مذکورہ حدیث کو ابن عدی نے بھی روایت کیا ہے ان کا سلسلہ اسناد یہ ہے:

”ثنا عبد العزیز بن سلیمان الحرملی ثنا یعقوب بن کعب ثنا عیسیٰ بن یونس عن الاحوص بن حکیم عن خالد بن معدان عن عبادہ، الحدیث“

[الکامل:۱/۱۰۶]

اسناد حدیث پر کیے گئے ریمارک کا پوسٹ مارٹم

موصوف محترم حدیث مذکور کی سند میں ضعف بیان کرتے ہوئے قلم طراز ہیں:

"الحاصل حدیث مذکور کا سلسلہ اسناد چار وجہوں سے ضعیف ہے۔

اس کا ایک راوی محمد بن فرج مصری ضعیف ہے۔

اور اس نے ثقہ راویوں کے خلاف روایت کیا ہے۔

دوسرا راوی عیسیٰ بن یونس مجہول ہے۔

تیسرا راوی احوص بن حکیم سوء حفظ میں مبتلا اور منکر ہے"

[عمامہ.....ص ۴۰]

فقیر لکھتا ہے کہ موصوف محترم کی مذکورہ وجوہ میں سے آخری وجہ قدرے قابل قبول ہے۔ علاوہ ازیں بقیہ وجوہ افترا پردازی کا نمونہ وغلط فہمی کا نتیجہ ہیں۔ موصوف کا محمد بن فرج مصری کو ضعیف کہنا خود ضعیف ہے۔ کیوں کہ محمد بن فرج مصری سے متعلق علامہ ذھبی نے "اتی بخبر منکر" فرمایا ہے۔ [میزان ۴۹۴/۶]

ابن حجر نے اس قول کو لسان میں بھی ذکر کیا ہے۔ [لسان المیزان:۵/ ۳۳۹]

لیکن علامہ ذہبی کا یہ قول محمد بن فرج مصری کے ضعف پر صراحتاً دلالت نہیں کرتا۔ دو وجہوں سے۔ ان میں سے ایک یہ کہ علامہ ذہبی نے اس حدیث کو احوص بن حکیم اور یحییٰ بن عثمان بن صالح کے ترجمہ میں ذکر کر کے ان کے ضعف پر بطور استشہاد پیش کیا ہے۔ جس سے سمجھ میں آتا ہے کہ اس حدیث کی نکارت کے ذمہ دار یہ دونوں ہیں خاص کر احوص بن حکیم۔ کیوں کہ ائمہ نے ان پر زیادہ کلام کیا ہے۔ ماہر علل حدیث ابن عدی نے بھی اس حدیث کو احوص بن حکیم کے ترجمہ میں ذکر کیا ہے۔ جس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ احوص بن حکیم کے مناکیر میں ہے۔ محمد بن فرج مصری کا کوئی قصور نہیں۔ علامہ ہیثمی

اس حدیث کو ذکر کر کے فرماتے ہیں:

"رواہ الطبرانی وفیہ عیسیٰ بن یونس قال الدار قطنی مجھول وذکر الذھبی ھٰذا الحدیث فی ترجمۃ یحییٰ بن عثمان بن صالح المصری شیخ الطبرانی ومع ذٰلک فقد وثقہ" [مجمع الزوائد:۵/۱۲۰]

یعنی علامہ ہیثمی کے نزدیک حدیث کے ضعف کے ذمہ دار عیسیٰ بن یونس ہیں۔ (حالانکہ یہ صحیح نہیں کما سیاتی)

ان اقوال کی روشنی میں سمجھا جا سکتا ہے کہ محمد بن فرج مصری اس سے بری ہیں۔

دوسری وجہ یہ کہ علامہ ذہبی کا قول "اتی بخبر منکر" راوی کے ضعف کو مستلزم نہیں جیسا کہ علامہ عبد الحی فرنگی محلی لکھنوی اپنی کتاب "الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل" میں لکھتے ہیں:

"وکذا لاتظنن من قولھم فلان روی المناکیر۔۔۔ انہ ضعیف"

آگے چل کے علامہ ذہبی کی میزان الاعتدال کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"وقال ایضاً فی ترجمۃ (احمد بن عتاب المروزی) قال احمد ابن سعید بن معدان "شیخ صالح" روی الفضائل والمناکیر قلت ماکل من روی المناکیر یضعف انتھی"

نیز آگے لکھتے ہیں:

"وقال السخاوی فی 'فتح المغیث' قال ابن دقیق العید فی 'شرح الالمام'

قولھم روی مناکیر لایقتضی بمجردہ ترک روایتہ حتی تکثر المناکیر فی روایتہ وینتھی الی ان یقال فیہ منکر الحدیث الخ"

[الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل:ص۲۰۰]

حاصل کلام: صرف منکر روایتیں لانا راوی کے ضعف کو مستلزم نہیں۔ جب تک کہ مناکیر کی کثرت نہ ہو جائے۔ اور اس راوی کو منکر الحدیث سے تعبیر نہ کیا جانے لگے۔ قطع نظر اس سے 'اتی بخبر منکر' یعنی صرف منکر روایتیں لانا مورث ضعف ہوتا تو

بہت سے ثقہ حضرات ضعف کے زمرے میں داخل ہوتے۔ جیسا کہ محمد بن ابراہیم التیمی کے سلسلے میں احمد بن حنبل نے کہا:

"یروی احادیث منکرۃ"

حالانکہ وہ ثقہ ہیں۔ اور شیخین نے اس پر اتفاق کیا ہے۔ اور حدیث انما الاعمال بالنیات میں انہیں کی جانب مرجع ہے۔ کسی نے بھی ان کے ضعف کی جانب اشارہ نہیں کیا ہے۔

بالجملہ سطور مذکورہ سے یہ بات روشن کہ راوی مذکور محمد بن فرج مصری ثقہ ہیں۔ اور "اتی بخبر منکر" سے ثقاہت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ یہ تمام بحث تو جب ہے کہ محمد بن فرج مصری پر "اتی بخبر منکر" کا لیبل چسپاں کیا جائے۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو پھر راوی محمد بن فرج مصری کی ثقاہت میں اصلاً کلام نہیں۔ اور حقیقت بھی یہی ہے۔

اب رہی موصوف کی بیان کردہ دوسری وجہ کہ محمد بن فرج مصری ضعیف ہے۔ اوراس نے ثقہ راویوں کے خلاف روایت بھی کیا ہے۔ تو یہ وجہ بھی مذکورہ بحث کی بنیاد پر باطل محض ہے۔ کیوں کہ جب محمد بن فرج مصری کا ضعیف ہونا ثابت نہیں تو پھر ضعیف راوی کا ثقہ راوی سے مخالفت کا کیا سوال؟

اور موصوف کی حدیث مذکور کے ضعف پر پیش کردہ تیسری وجہ کہ حدیث کے راوی عیسیٰ بن یونس مجہول ہیں ۔ موصوف کی غلط فہمی اور فن اسماء رجال سے عدم واقفیت کی منہ بولتی مثال ہے۔ کیوں کہ موصوف نے ابن حجر، دار قطنی، ذہبی اور ہیثمی کے حوالے سے جس عیسیٰ بن یونس کو مجہول قرار دیا ہے وہ مالک بن انس سے روایت کرنے والے راوی ہیں۔ اور وہ مالک بن مغول سے روایت کرتے ہیں۔ موصوف غالباً علامہ ذہبی کی درج ذیل عبارت سے فریب کھا گئے جو میزان میں ہے:

"عیسیٰ بن یونس شیخ روی عن مالك قال الدارقطنی مجهول"

[میزان:۳۴۸/۳]

حالانکہ علامہ ذہبی کی اس عبارت سے بات واضح نہیں ہو رہی ہے کہ یہاں عیسیٰ

بن یونس کون سے ہیں؟ اور مالک سے کون مالک مراد ہیں؟

ہاں البتہ علامہ ابن حجر نے "لسان المیزان" میں علامہ ذھبی کے اس پورے قول کو نقل کر کے کچھ اضافہ کیا ہے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں مالک سے مالک بن انس مراد ہیں۔ ان کی عبارت ملاحظہ ہو:

"قال الدار قطنی فی غرائب مالك حدثنی علی بن احمد الأزرق المعدل بمصر، ثنا حمزۃ بن علی بن العباس ثنا محمد بن صالح بن سمرۃ ثنا علی بن احمد بن سھل الانصاری ثنا عیسیٰ بن یونس ولیس بالسبیعی، ثنا مالك بن انس عن نافع عن ابن عمر رضی الله عنھم رفعه قلوب المؤمنین یتعارف الله فی ارضه بالمودۃ الحدیث گ گ گ قال الدار قطنی ھٰذا باطل و راته عن مالك مجھولون قلت (القائل العلامة العسقلانی) دخل فی ذالك الراوی عنه والذی دونه ولم اعرف الثلاثة"

[لسان المیزان: ۴/ ۴۱۰]

لہٰذا معلوم ہوا کہ دار قطنی نے جس عیسیٰ بن یونس کو مجہول قرار دیا ہے وہ مالک بن انس سے روایت کرنے والے ہیں۔ اور ہماری بحث اس عیسیٰ بن یونس سے متعلق ہے جو مالک بن مغول سے روایت کرتے ہیں۔ تو وہ یا تو عیسیٰ بن یونس رملی ہیں یا سبیعی ہیں۔ پہلے کے بارے میں ابن حجر نے تقریب میں ''صدوق ربما اخطا'' دوسرے کے بارے میں "ثقه مامون" فرمایا۔

[تقریب التہذیب: ص ۳۷۷]

البتہ علامہ البانی نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ وہ رملی ہیں۔

ملاحظہ ہو: السلسلۃ الضعیفہ: ۴/ ۱۱۹۔ رقم ٦٦٩]

لہٰذا موصوف کا مذکورۃ الصدر حدیث کے راوی عیسیٰ بن یونس کو مجہول قرار دینا غلط و بے بنیاد ہے۔

اور بر سبیل تنزل یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ عیسیٰ بن یونس مجہول ہیں تاہم مضر

نہیں۔ کیوں کہ جب کسی راوی کو مطلق مجہول کہا جاتا ہے تو غالباً اس سے مجہول العین مراد ہوتا ہے۔ اور مجہول العین راوی سے جب دو ثقہ راوی روایت کرلیں تو اس کی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے۔ علامہ عبد الحی اس تعلق سے لکھتے ہیں:

''ثم ان جهالت العين ترتفع بروايته اثنين عنه دون جهالت الوصف هٰذا عند الاكثر''

بعد چند سطور فرماتے ہیں:

''وقال السخاوی فی فتح المغيث قال الدارقطنی من رویٰ عنه ثقتان فقد ارتفعت جهالته وثبتت عدالته۔ انتهیٰ'' [الرفع والتکمیل: ص۲۴۸،۲۵۰]

تو اب کیوں کہ عیسیٰ بن یونس سے دو ثقہ راویوں، یعقوب بن کعب اور محمد بن فرج مصری نے روایت کیا ہے۔ لہٰذا عیسیٰ بن یونس کی جہالت منتفی ہو جائے گی۔ اور وہ ثقہ راویوں کے زمرے میں داخل ہو جائیں گے۔

بالجملہ حدیث کے ضعف پر موصوف کی بیان کردہ چار وجہوں میں سے تین تو باطل و بے بنیاد ٹھہریں۔ البتہ آخری وجہ کچھ اس حد تک درست ہے کہ احوص بن حکیم ضعیف راوی ہے نہ کہ اس حد تک کہ اس کی روایت موضوع و شدید الضعف ہو۔ یا یہ کہ کوئی ثقہ راوی اس سے روایت کرے تبھی معتبر ہوگا۔ چنانچہ احوص بن حکیم کو نسائی نے ضعیف کہا ہے اور دوسری طرف ''ليس بثقة'' بھی فرمایا ہے۔ اور ابن معین نے ''ليس بثقة ولا مامون'' فرمایا۔ دوسری جگہ فرمایا ''ليس بشیء لاشیئ'' احمد بن حنبل نے ''واہٍ'' فرمایا۔ اور جوزجانی نے کہا ''ليس بالقوی فی الحديث'' اور ابن عساکر نے کہا کہ مجھے خبر ملی کہ محمد بن عوف سے ان کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے کہا ''ضعيف الحديث'' اور فسوی نے کہا 'كان رجلاً مجتهداً وحديثه ليس بالقوی' اور ابو حاتم رازی نے فرمایا ''ليس بقوی، منكر الحديث'' اور ساجی نے کہا ''ضعيف عنده مناكير'' اور ابن حبان نے ''لايعتبر بروايته'' نیز فرمایا ''يروی المناكير عن المشاهير'' اور دار قطنی نے ''منكر الحديث'' قرار دیا۔ ذہبی فرماتے ہیں ''ضُعِّفَ'' اور ابن حجر عسقلانی نے تقریب

میں ”ضعیف الحفظ“ لکھا ہے۔

لیکن فقیر موصوف کی معلومات کے لیے بتادے کہ بعض محدثین نے احوص بن حکیم کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں ”کان ثقة“ اور امام بخاری فرماتے ہیں کہ مجھ سے علی بن مدینی نے فرمایا: ”کان ابن عیینه یفضل الأحوص علی ثور (یعنی ابن یزید الحمصی) فی الحدیث“ اور امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاری سے احوص کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ علی بن عبد اللہ نے کہا: ”کان سفیان بن عیینه یثبته“ اور علی بن مدینی نے فرمایا ”ھو (یعنی ثوراً) عندی اکبر من الأحوص، والأحوص صالح“ نیز فرمایا ”ثقة“ اور ابن عمار موصلی نے کہا ”صالح“، عجلی نے کہا ”لأباس به“ اور دار قطنی نے کہا ”یعتبر اذا حدث عنه ثقة“ [۱]

ان مذکورہ اقوال سے واضح ہے کہ احوص بن حکیم سے متعلق محدثین کرام کی مختلف آرا و نظریات ہیں۔ بعض توثیق کرتے ہیں بعض تجریح پر متفق ہیں۔ لیکن اکثر ائمہ کے اقوال کے پیش نظر جانب جرح کو تقویت حاصل ہو گی۔

علاوہ ازیں جو لوگ جرح کر رہے ہیں وہ احوص کو تجریح کے مختلف مراتب میں رکھ رہے ہیں۔ بعض نے احوص کو ان ضعفا میں شمار کیا ہے جن کی احادیث لائق اعتبار ہوتی ہیں۔ اور بعض نے اس کے خلاف۔ البتہ فقیر کے خیال کے مطابق فریق اول کا حکم بہت

---

[۱] التاریخ البادی عن ابن معین: ص ۷۴۔ التاریخ الکبیر: ۲/۵۸۔
احوال الرجال: ۱۷۱۔ معرفة الثقات: ۱/۲۱۳۔ المعرفة والتاریخ: ۲/۴۶۱۔
العلل الکبیر: ۲/۹۷۲۔ الضعفاء الکبیر: ۱/۱۲۰۔ الجرح والتعدیل: ۱/۳۲۷، ۳۲۸۔
المجروحین: ۱/۱۷۵۔ الکامل لابن عدی: ۱/۴۰۵، ۴۰۶۔
الضعفاء والمتروکون: ۱۵۷۔ سوالات البرقانی للدار قطنی: ص ۱۶، ۱۷۔
الضعفاء لابی نعیم: ص ۶۳۔ تہذیب الکمال: ۲/۲۹۱۔ الکاشف: ۱/۱۰۰۔
اکمال تہذیب الکمال: ۱/۱۸۱۔ تقریب التہذیب: ص ۳۶۔ تہذیب التہذیب: ۱/۱۲۴۔

موزوں ہے بخلاف فریق ثانی کے۔

کیوں کہ اس میں متشددین نقاد ہیں۔اور فریق اول میں معتدلین حضرات بلکہ متشددین حضرات بھی ہیں۔ جیسے علامہ نسائی کہ انہوں نے راوی کو لیس بثقةٍ سے تعبیر کیاہے اور یہ جرح علامہ نسائی جیسے متشدد امام نقد کے لیے جرح کے سب سے کم درجہ پر محمول کی جاتی ہے۔لہٰذا فریق اول کی بات ہی زیادہ معتبر ہوگی اور احوص بن حکیم کو ضعیف لائق اعتبار راویوں کی فہرست میں رکھاجائے گا۔

اب رہا دار قطنی کا قول "یعتبر اذاحدث عنه ثقة" جس پر موصوف نے اپنی بحث کی بنیاد رکھی ہے۔تو اولاً دار قطنی کا شمار متشددین نقاد میں ہوتا ہے اور ہم نے سطور بالا میں یہ باور کرادیا کہ یہاں معتدلین کے خلاف متشددین کا قول قابل قبول نہیں۔اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ دار قطنی کے علاوہ کسی بھی محدث نے احوص کی حدیث کی قبولیت کی کوئی شرط نہیں لگائی۔بلکہ بلاکسی قید وشرط کے اس کی حدیث کے اعتبار کا حکم لگایاہے۔لہٰذا اکثر ائمہ کے پیش نظر دار قطنی کا قول معتبر نہیں ہوگا۔اور بالفرض دار قطنی کا قول تسلیم بھی کرلیاجائے تب بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے۔کیوں کہ احوص بن حکیم سے عیسیٰ بن یونس نے روایت کیاہے اور عیسیٰ بن یونس کا شمار ثقات میں ہے کماسبق۔

تواب بقول دار قطنی یہ حدیث احوص بن حکیم کی سند سے بھی معتبر ہوگی۔

حاصل کلام: حدیث مذکور کی دونوں سندوں میں ایسی کوئی خرابی نہیں ہے کہ حدیث کو موضوع یاشدید الضعف کہہ کر رد کردیاجائے۔بلکہ پہلی سند کے تمام راوی ثقہ یاصدوق اور دوسری سند کے بعض راوی ضعیف معتبر ہونے کی وجہ سے اس حدیث کو حدیث حسن سے تعبیر کیاجائے گا۔اور یہ حدیث بلاکسی شرط کے لائق عمل ہوگی۔اور حدیث کے ضعف پر موصوف کی پیش کردہ ساری بحث جس میں علمی خیانتوں کی آمیزش ہے غیر معتبر وغیر مقبول قرارپائے گی۔

متن حدیث کے تجزیہ پر تبصرہ

موصوف نے حدیث مذکور کے متن کو بھی باطل قرار دے کر حدیث کے باطل ہونے کا حکم لگایا ہے۔ لکھتے ہیں:

''حدیث مذکور کا متن بھی باطل ہے۔ کیوں کہ عمامہ فرشتوں کی نشانی اوران کی پہچان نہیں۔ اگر یہ ان کی نشانی اور پہچان ہوتی تو سارے فرشتے ہمیشہ اسے استعمال کرتے۔ حالانکہ بات ایسی نہیں ہے۔ کیوں کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام جب بھیس بدل کر انسانی شکل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے تو کبھی عمامہ باندھے ہوئے ہوتے اور کبھی بغیر عمامہ آتے۔ جیسا کہ مشہور 'حدیث جبرائیل' میں حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں حضرت جبرائیل کی آمد کا تذکرہ کرتے ہوئے ان کا حلیہ بیان کرتے ہیں مگر اس میں عمامہ پوشی کا کوئی ذکر نہیں جس سے صاف اشارہ ہوتا ہے کہ وہ عمامہ باندھے بغیر تشریف لائے تھے۔'' [عمامہ.....ص۴۰]

متن حدیث کے ابطال پر پیش کردہ موصوف کی یہ دلیل از حد مضحکہ خیز ہے۔ کیوں کہ یہ بات ہر ذی علم جانتا ہے کہ کسی چیز کے ذکر نہ کرنے سے اس کی نفی لازم نہیں آتی۔ ورنہ خود یہ حدیث مشہور جسے موصوف نے اپنا مستدل بنایا ہے بازیچہ اطفال بن کے رہ جائے گی۔ کیوں کہ اس میں صرف جبرائیل کے بالوں کا تذکرہ ہے جس سے معلوم ہوا کہ معاذاللہ حضرت جبرائیل کی آنکھ، کان، ناک منہ وغیرہ نہیں تھے۔ یا یہ حدیث جسے ابن عساکر نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف لائے اور آپ کے جسم اقدس پر زرد قمیص، زرد چادر اور زرد عمامہ تھا۔ اس حدیث میں ازار کا ذکر نہیں معاذاللہ موصوف کہیں سرکار کے ازار نہ پہننے پر اس حدیث کو مستدل نہ بنالیں۔

لب لباب یہ کہ کسی چیز کا عدم ذکر اس کی نفی کو مستلزم نہیں۔
آگے موصوف لکھتے ہیں:
"یوں ہی بخاری و مسلم کی روایت میں حضرت عائشہ سے مروی ہے:
"لما رجع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الخندق ووضع السلاح واغتسل اتاہ جبرائیل وھوینقض رأسہ من الغبار...الحدیث"
(جب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جنگ خندق سے لوٹے، ہتھیار رکھا اور غسل کیا تو جبرائیل اپنے سر سے غبار جھاڑتے ہوئے آئے...... الحدیث۔)
حضرت جبرائیل کا اپنے سر سے غبار جھاڑنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ عمامہ باندھے ہوئے نہیں تھے۔ کیوں کہ عمامہ پوش ہو کر سر سے گرد و غبار جھاڑنے کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔ اور سر کا غبار آلود ہونا عمامہ پوش نہ ہونے کا علامیہ ہے۔"[عمامہ..... ص ۴۰، ۴۱]
موصوف نے یہاں بھی عقل سے کام نہیں لیا اور صرف سر کے گرد آلود ہونے سے عمامہ پوش نہ ہونا سمجھ لیا۔ فقیر کا مشاہدہ ہے کہ بہت سے عمامہ پوش حضرات کھیت کھلیان وغیرہ جاتے ہیں کام کرتے ہیں اور ان کے جسم پر خاص سر پر گرد و غبار لگ جاتا ہے کیوں کہ سر کا دایاں اور بایاں اور پیچھے کا کچھ حصہ کھلا رہتا ہے۔ علاوہ ازیں درازئی زلف کی وجہ سے بھی سر کا غبار آلود ہونا مسلم ہے۔ لہٰذا حضرت جبرائیل کے سر کا غبار آلود ہونا عمامہ پوش نہ ہونے کو مستلزم نہیں۔
حضرت عائشہ سے مروی حسب ذیل حدیث کہ سرکار نے فرمایا:
"انی لما صعدت الی السماء رأیت اکثر الملئکۃ معتمین"
(شبِ معراج میں نے اکثر فرشتوں کو عمامہ پوش دیکھا)
کو موصوف نے مذکورۃ الصدر حدیث کے بطلان پر بطور استشہاد پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں:
"تاہم اس روایت سے اتنا پتہ چلتا ہے کہ شب معراج کے ایک خاص موقع پر فرشتے عمامہ باندھے ہوئے تھے اور ظاہر ہوتا ہے کہ ان کا یہ لباس رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وسلم کے استقبال میں تھا۔ اور وہ بھی اکثر فرشتوں کا یہ حال تھا یعنی کچھ ایسے بھی فرشتے تھے جو عمامہ پوش نہیں تھے جس سے اشارہ ملتا ہے کہ یہ سارے فرشتوں کی مستقل نشانی نہیں تھی ورنہ سب کے سب عمامہ پوش ہوتے"   [عمامہ.....ص ۴۱]

موصوف کی بطور استدلال پیش کردہ حدیث میں لفظ اکثر ہے جس سے موصوف دھوکہ کھا گئے کہ اکثر فرشتے عمامہ پوش تھے اور بعض ایسے بھی تھے جو عمامہ پوش نہ تھے۔ حالانکہ موصوف کو معلوم ہونا چاہیے کہ اکثر کبھی کل کے لیے بھی بولا جاتا ہے۔ جیسا کہ مشہور ہے "للاکثر حکم الکل" قرآن میں بھی بے شمار مقامات پر لفظ اکثر کل کے معنی میں ہے۔ جیسا کہ اعلیٰ حضرت ایک مقام پر فرماتے ہیں:

"اوکلما عٰھدوا عھدا نبذہ فریق منھم بل اکثرھم لایؤمنون، فان اکثرکم فاسقون، ولکن الذین کفروا یفترون علی اللہ الکذب و اکثرھم لایعقلون، ولکن اکثرھم یجھلون، یرضونکم بافواھھم وتأبی قلوبھم و اکثرھم فاسقون، یعرفون نعمت اللہ ثم ینکرونھا و اکثرھم الکٰفرون

کافروں کو فرمایا ان میں اکثر ایمان نہیں رکھتے، ان کے اکثر فاسق ہیں، ان کے اکثر بے عقل ہیں، ان کے اکثر جاہل ہیں، ان کے اکثر کافر ہیں، حالانکہ وہ سب ایسے ہی ہیں...

یہاں تک کہ شیاطین کے بارے میں فرمایا 'یلقون السمع و اکثرھم کٰذبون' ان میں اکثر جھوٹے ہیں حالانکہ یقیناً وہ سب جھوٹے ہیں... آیت کریمہ 'ومایتبع اکثرھم الاظنا' کے تحت مدارک التنزیل میں ہے 'المراد بالاکثر الجمیع' معالم التنزیل میں ہے 'اراد بالاکثر جمیع من یقول ذلك' شھاب علی البیضاوی میں ہے 'یعنی ان الاکثر یستعمل بمعنی الیٰ آخرہ"   [فتاوی رضویہ: ۱/۷/۷۳]

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات واضح ہوگئی کہ غالباً لفظ اکثر کل کے معنی میں ہوتا ہے۔ لہٰذا موصوف کی پیش کردہ حدیث میں لفظ اکثر کل کے معنی میں ہے۔ اور موصوف کا یہ کہنا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے استقبال میں فرشتوں نے عمامہ پہنا یہ بھی موصوف کی غیر معقول قیاس آرائیوں کا ہی ایک نمونہ ہے، جو صواب سے کوسوں دور ہے۔ کیوں کہ

جنگوں میں بھی فرشتے عمامہ پوش آتے تھے تو موصوف جواب دیں کہ استقبال کے لیے آتے تھے یا مدد کے لیے؟

موصوف آگے چل کر آیت کریمہ 'یمدد کم ربکم بخمسۃ آلاف من الملائکۃ مسومین' (تمہارا رب تمہاری مدد کو پانچ ہزار فرشتے نشان والے بھیجے گا)

[سورہ آل عمران پارہ ۴ آیت ۱۲۵]

کا سہارا لے کر متن حدیث کے بطلان پر ایک اور دلیل کا اضافہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"آیت اور اس کی تفسیر ملاحظہ کرنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ فرشتے پہلے سے عمامہ پوش نہ تھے بلکہ وہ ابن زبیر کے زرد عمامہ کو دیکھنے کے بعد عمامہ پوش ہوئے تھے جو اس بات کی دلیل ہے کہ عمامہ ان کی نشانی نہیں" [عمامہ..... ص ۴۲]

فقیر کے نزدیک موصوف کی یہ دلیل بھی کئی وجوہ سے باطل ہے۔

اولاً: یہ کہاں ثابت کہ فرشتے پہلے سے عمامہ پوش نہ تھے بلکہ عبد اللہ بن زبیر کے زرد عمامہ کو دیکھ کر عمامہ پوش ہوئے۔ کیوں کہ آیت کی تفسیر سے اتنا پتہ چلتا ہے کہ حضرت زبیر کے زرد عمامہ کی وجہ سے فرشتوں نے بھی زرد عمامہ پہنا۔ اس سے یہ ثابت نہیں کہ پہلے عمامہ نہ پہنے تھے۔ ممکن ہے کہ کسی اور رنگ کا عمامہ پہنے ہوں۔

(کیوں کہ اور بھی رنگ کے عمامے پہننا فرشتوں سے ثابت ہے۔ جیسا کہ آگے آرہا ہے)

لیکن عبد اللہ بن زبیر کی اتباع میں رنگوں میں زرد رنگ کو فرشتوں نے ترجیح دی اور زرد عمامہ ہی پہنا۔ نیز موصوف لکھتے ہیں:

"اور اہل زبان جانتے ہیں کہ آیت میں مسومین کا لفظ وارد ہوا ہے جو اسم فاعل کا صیغہ ہے۔ اور اسم فاعل حدوث فعل پر دلالت کرتا ہے۔ یعنی فرشتوں کا بذریعہ عمامہ نشانی اختیار کرنے والا فعل مستقل اور مستمر نہیں تھا بلکہ وہ نو ایجاد تھا اور نو ساختہ تھا جو بدر کے میدان میں اترنے کے لیے تھا۔" [عمامہ..... ص ۴۲]

موصوف کی اس دلیل کا یہ جواب کافی ہے کہ مسومین میں فعل نوپید صرف عمامہ کو

نہ بناکر زرد رنگ کے عمامہ کو بنایا جائے۔ اور کہا جائے کہ عمامہ پہننا تو فرشتوں کی علامت ہے۔ مگر زرد رنگ کا عمامہ رنگ کے لحاظ سے فعل نو پید ہے۔ کیوں کہ یہ بات ثابت ہے کہ فرشتوں نے جنگوں میں مختلف رنگ کے عمامے پہنے ہیں۔

تفسیر خازن شریف میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ارشاد منقول ہے:

"کان سیما الملائکۃ یوم بدر عمائم بیض ویوم حنین عمائم خضر"

(یوم بدر ملائکہ کی نشانی سفید عمامے اور حنین کے دن سبز عمامے تھی)

[تفسیر خازن مصری سورہ انفال جلد ۲ ص ۱۵۴]

تفسیر خازن کی مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات واضح ہو گئی کہ فرشتوں کے عماموں کا رنگ وقتاً فوقتاً تبدیل ہوتا رہتا تھا۔ اور یہ بات کہ یہاں معرکہ بدر میں ملائکہ کی نشانی سفید عمامہ بتائی ہے۔ تو فقیر عرض کر دے کہ یہ اختلاف کا ثمرہ ہے بعض تفسیروں میں سفید رنگ ہے، بعض میں کالا اور بعض میں زرد رنگ ہے۔

جمہور مفسرین نے سفید رنگ کو راجح فرمایا ہے۔ قطع نظر اس سے یہ بات طے ہو گئی کہ فرشتوں کے عماموں کے رنگ بدلتے رہتے تھے۔ لہٰذا مسومین اسم فاعل رنگ کے اعتبار سے ہے نہ کہ عمامہ کے لحاظ سے۔ معلوم ہوا کہ عمامہ فرشتوں کی نشانی ہے لیکن رنگ کا کوئی ایک نشان نہیں۔

موصوف متن حدیث کے استحالہ پر آخری دلیل دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ان ساری بحثوں سے قطع نظر کرتے ہوئے صرف ایک سوال تلاش کیجیے اور سوچئے کہ فرشتے جو نور کے پیکر ہیں کیا وہ عام حالتوں میں تانے بانے سے تیار کیا ہوا لباس پہنتے ہیں یا صرف اس وقت پہنتے ہیں جب کہ وہ آدمی کے بھیس میں ہوتے ہیں پہلی بات ثابت نہیں تو پھر عمامہ ان کی نشانی بھی نہیں۔ اور دوسری بات بھی پورے طور پر ثابت نہیں کیوں کہ آدمی کے بھیس میں ہوتے ہوئے بھی عمامہ اور بے عمامہ دونوں طرح بعض فرشتوں کا حلیہ موجود ہے۔" [عمامہ..... ص ۴۲]

شاید موصوف مرض نسیان میں مبتلا ہیں کیوں کہ موصوف بھول گئے کہ خود انہوں نے حدیث عائشہ پیش کر کے فرشتوں کا عمامہ پہننا ثابت کیا ہے۔ جیسا کہ لکھا شب معراج کے خاص موقع پر فرشتے عمامہ باندھے ہوئے تھے... الخ۔"

اگر موصوف کے نزدیک وہ عمامہ تانے بانے کا نہیں تھا تو یہ تمام بحث کرنے کی ضرورت کیا تھی؟

متن حدیث کے ابطال کو اتنا کافی تھا کہ جس عمامہ کو فرشتوں کی نشانی بتایا گیا ہے وہ عمامہ نورانی عمامہ تھا اور ہماری بحث تانے بانے کے عمامہ سے متعلق ہے۔ لہٰذا یہ حدیث ضعیف ہے۔ حالانکہ موصوف نے ایسا کچھ نہیں لکھا۔ موصوف خود سوچیں! کہ جنگوں میں فرشتے نورانی شکل میں آتے تھے جنہیں لوگ دیکھ نہیں پاتے تھے تو سرکار کو چاہیے تھا کہ لوگوں پر ان کا تمام حلیہ بیان فرماتے۔ اور اگر عمامہ ہی بیان کرنا مقصود تھا تو یہ بھی فرماتے کہ وہ عمامہ تانے بانے کا نہیں تھا۔ اور موصوف کا یہ کہنا:

"کہ آدمی کے بھیس میں عمامہ اور بے عمامہ دونوں طرح آتے تھے"

غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔

جو دلیلیں موصوف نے فرشتوں کے بے عمامہ آنے پر پیش کی تھیں باطل و بے بنیاد ٹھہرائی جا چکی ہیں۔ لہٰذا یہ ثابت کہ فرشتے انسانی شکل میں بھی عمامہ کے ساتھ آتے تھے بغیر عمامہ آنے کی کہیں صراحت نہیں۔

حاصل بحث: متن حدیث کے ابطال پر موصوف کی پیش کردہ دلیلیں تار عنکبوت سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی ہیں۔ لہٰذا اسناد حدیث کے صحیح ہونے کے ساتھ ساتھ متن حدیث بھی بالکل صحیح و درست ہے۔ اور یہ حدیث اپنی سند اور متن کے لحاظ سے درجہ حسن میں داخل ہے۔ اس کے باوجود بھی حدیث کو موضوع یا ضعیف کہنا علم حدیث و اصول حدیث سے عدم واقفیت کا نتیجہ ہے۔

عمامہ ٹوپی کے ساتھ ہی سرکار کی اصل سنت ہے

عن أبي جعفر بن محمد بن علی بن رکانة، عن أبيه، أن رکانة صارع النبی صلی الله علیه وسلم فصرعه النبی صلی الله علیه وسلم ‘قال رکانة وسمعت النبی صلی الله علیه وسلم یقول: «فرق ما بیننا وبین المشرکین، العمائم علی القلانس۔

یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہمارے اور مشرکین کے درمیان ٹوپیوں پر عمامے خط امتیاز ہیں۔ [سنن ابی داود شریف ۲/۵۶۳]

مذکورہ حدیث کو امام ابو داؤد نے روایت کرکے سکوت اختیار فرمایا اور امام ترمذی نے فرمایا:

”ھذا حدیث غریب وإسنادہ لیس بالقائم“

یعنی یہ حدیث غریب ہے اور اس کی اسناد قائم نہیں۔

[ترمذی شریف ۱/۳۱۸]

البتہ فاضل موصوف نے اس حدیث کو نا قابل استشہاد واستنباط اور غیر مقبول قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

”لہٰذا یہ حدیث اپنے حصول قیام سے محروم ہو کر نا قابل قبول ہی رہی.... الحاصل یہ کہ مذکورہ حدیث اپنے اسناد کے لحاظ سے استشہاد واستنباط کے لائق نہیں۔“ [عمامہ........ص۶۹]

حالانکہ حدیث مذکور کے سلسلہ سند میں جہالت کے علاوہ اور کوئی علت نہیں ہے۔

جیسا کہ امام ترمذی کی درج ذیل عبارت سے ظاہر ہے:

”لانعرف ابا الحسن العسقلانی ولا ابن رکانة“

یعنی ہم ابو الحسن عسقلانی اور ابن رکانہ کو نہیں پہچانتے۔ [ترمذی شریف ۱/۳۱۸]

اور یہی علت شوکانی کے حوالے سے موصوف نے بھی نقل کی ہے لکھتے ہیں:

”شوکانی لکھتے ہیں:

"بین أن فیه مجهولین" (ظاہر ہے کہ اس میں دو مجہول راوی ہیں)

[عمامہ.... ص۶۶]

حالانکہ یہ عبارت شوکانی کی نہیں ہے۔ بلکہ ان کی کتاب "الفوائد المجموعہ" کے حاشیہ میں محقق نے لکھی ہے۔ خیر راوی کے مجہول ہونے سے حدیث نا قابل استشہاد و استنباط نہیں ہوتی جیسا کہ ہم پیچھے اس پر تفصیل سے بحث کر آئے ہیں۔ وہیں ملاحظہ کریں۔

اور امام ترمذی نے اس حدیث کی سند کے قائم نہ ہونے کی جو بات کہی ہے اس سے حدیث پر کوئی خاص اثر مرتب نہیں ہوتا ہے۔ موصوف نے نہ جانے کس قاعدہ کی رو سے امام ترمذی کے اس قول کو اپنے حکم (کہ حدیث نا قابل استشہاد و استنباط اور غیر مقبول ہے) پر مستدل بنایا ہے۔ موصوف اگر لکھ دیتے تو ہماری معلومات میں کچھ اضافہ ہو جاتا!

نیز ہماری اس بات کی تائید ابن تیمیہ کی درج ذیل عبارت سے بھی ہوتی ہے۔ ابن تیمیہ نے لکھا ہے:

''وهذا القدر لا یمنع: أن یعتضد بهذا الحدیث ویستشهد به''

(یعنی امام ترمذی کی اتنی تنقید سے اس حدیث کو دلیل اور گواہ کے طور پر پیش کرنا ممنوع نہ ہوگا) [اقتضاء الصراط المستقیم:۱۸۹/۴]

علاوہ ازیں ملا علی قاری نے امام ترمذی کے سند کے قائم نہ ہونے کے قول کے جواب میں دو باتیں لکھی ہیں۔ ایک تو سکوت ابی داؤد، دوسرا ابو داؤد اور ترمذی دونوں سندوں کا آپس میں ایک دوسرے کو تقویت دینا۔ فرماتے ہیں:

''رواه ابوداؤد وسکت عنه ولعل اسناده قائم اویحصل القیام بهما''

(یعنی ابو داؤد نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے شاید کہ اس کا اسناد قائم ہو یا داؤد و ترمذی دونوں کی سندیں آپس میں مل کر سند کے قائم ہونے کے کام آئیں گی)

[مرقاۃ المفاتیح ۸/۲۱۵]

حالانکہ موصوف نے ملا علی قاری کے دونوں جوابوں کو اصولی غلطی اور تسامح پر محمول کیا

ہے۔ہم یہاں ملا علی قاری کے دونوں جوابات سے صرف نظر کرتے ہوئے موصوف کی طرف سے سکوت ابو داؤد اور اسناد قائم نہ ہونے کے سبب حدیث کے نا قابل قبول اور لائق حجت نہ ہونے پر کلام کرتے ہیں۔موصوف سکوت ابو داؤد کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"مختلف علمانے ان کے سکوت کو تشریح طلب سمجھا ہے جس کا خلاصہ درج ذیل ہے۔ (جن حدیثوں میں سکوت سے کام لیا گیا ہے اگر وہ بخاری و مسلم میں ہوں تو صحیح ہیں اور اگر کسی میں نہیں تو دوسرے کسی محدث نے ان حدیثوں کی جو پوزیشن ظاہر کی ہے مانی جائے گی اور اگر وہ نہ تو بخاری و مسلم میں ہوں اور نہ ہی کسی محدث نے ان کی پوزیشن ظاہر کی ہو تو ابن صلاح اور نووی کے مطابق انہیں "حسن" میں شمار کیا جائے گا اور صحیح کے مرتبہ تک نہیں پہنچایا جائے گا۔)[مقدمہ ابو داؤد:۱/۱۱].....

لہذا ہم بھی اسی قانون کی روشنی میں تلاش کرتے ہیں کہ حدیث رکانہ کی کیا پوزیشن ہے؟ ہم دیکھ رہے ہیں کہ یہ بخاری و مسلم کی حدیث نہیں، البتہ امام ترمذی نے اس کی پوزیشن کو خوب ظاہر کر دیا ہے جس کا ماحصل یہ نکلتا ہے کہ مذکورہ حدیث کا اسناد قائم نہیں۔............تو امام ابو داؤد کا سکوت جو گذشتہ توجیہ سے نا قابل قبول ٹھہرا۔

[عمامہ.....ص۶۹]

سکوت ابو داؤد کے نا قابل قبول ہونے پر اسناد کے قائم نہ ہونے کی جو علت موصوف نے بیان کی ہے وہ خود موصوف کی طرف سے ہے۔ورنہ اہل علم پر صاف ظاہر ہے کہ صرف اسناد کے قائم نہ ہونے کی علت حدیث پر کوئی خاص اثر نہیں کرتی۔

اور سکوت ابو داؤد کے تعلق سے ہم یہاں عرض کر دیں کہ امام ابو داؤد جب کسی حدیث کے سلسلے میں سکوت اختیار فرمائیں تو وہ خود ان کے نزدیک صالح ہوتی ہے۔اور صالح سے مراد عموماً محدثین لائق حجت واعتبار اور قابل قبول لیتے ہیں۔

علامہ بدر الدین عینی حنفی لکھتے ہیں:

"المسکوت عنه صالح: مالم أذکر فیه شیئاً فهو صالح"

یعنی وہ حدیث جس میں سکوت برتا گیا ہے وہ صالح ہے جیسا کہ خود امام ابو داؤد نے فرمایا کہ) جب میں حدیث کے تعلق سے کوئی حکم بیان نہ کروں تو وہ حدیث صالح ہے۔

[شرح سنن ابی داؤد: ج ۱ص ۴۰]

ارشاد الساری میں ہے:

"قال أبوداود وما كان في كتابي السنن من حديث فيه وهن شديد، فقد بيّنته، ومالم أذكر فيه شيئًا فهو صالح"

یعنی ابو داؤد نے فرمایا میری کتاب سنن میں وہ حدیث جس میں ضعف شدید ہے میں نے اسے بیان کر دیا ہے اور وہ حدیث جس پر میں نے کچھ ذکر نہیں کیا وہ صالح ہے۔

[ارشاد الساری لشرح البخاری: ج ۱ص ۸]

شیخ عبد المحسن العباد نے لکھا:

''قوله: (ومالم أذكر فيه شيئاً) يعني: مالم أبين فيه وهناً أو ضعفاً وإنما أسكت عليه فهو صالح للاحتجاج''

یعنی امام ابو داؤد کے قول کہ جس حدیث کے تعلق سے میں کچھ ذکر نہ کروں یعنی میں حدیث کے تعلق سے شدید الضعف یا ضعف کا ذکر نہ کروں بلکہ اس پر سکوت اختیار کروں تو وہ حدیث لائق احتجاج ہے۔

[شرح سنن ابو داؤد لعباد: ج ۲ص ۱۶]

امام اہل سنت اعلیٰ حضرت محدث بریلوی نے لفظ صالح کے دو معنی بیان فرمائے ہیں:

"ابو داؤد کے کلام میں لفظ صالح استدلال اور اعتبار دونوں کو شامل ہے"

[فتاوی رضویہ قدیم: ۲/ ۴۷۱]

علامہ ابن حجر "النکت" میں لفظ صالح سے تعلق رقم طراز ہیں:

"ما سكت عنه فهو صالح والصالح يجوز أن يكون صحيحا وأن يكون حسنا فالاحتياط أن يحكم عليه بالحسن"

یعنی امام ابو داؤد نے جس حدیث پر سکوت اختیار کیا وہ صالح ہے۔ اور صالح صحیح بھی ہو سکتی ہے اور حسن بھی البتہ بطور احتیاط اس پر حسن کا حکم لگانا چاہیے۔

[النکت علی کتاب ابن الصلاح ص ۱۴۱]

اور لکھتے ہیں:

"قوله ومالم اقل فيه شيئاً فهو صالح على ان مراده انه صالح للحجة، وهو الظاهر"

یعنی امام ابو داؤد کے قول کہ جس حدیث کے تعلق سے میں کچھ نہ کہوں وہ صالح ہے اس سے مراد یہ ہے کہ وہ احتجاج کے لائق ہے اور یہی ظاہر ہے۔

[مرجع سابق: ص ۱۴۷]

علاوہ ازیں علامہ ابن حجر نے سکوت ابی داؤد کی چند صورتیں نکالی ہیں صحیح، حسن لذاتہ، حسن لغیرہ، ضعیف قابل احتجاج۔ فرماتے ہیں:

"ومن هنا يتبين أن جميع ما سكت عليه أبو داود لا يكون من قبيل الحسن الاصطلاحي. بل هو على أقسام:

(۱) منه ما هو في الصحيحين أو على شرط الصحة.

(۲) ومنه ما هو من قبيل الحسن لذاته.

(۳) ومنه ما هو من قبيل الحسن إذا اعتضد.

وهذان القسمان كثير في كتابه جدا.

(۴) ومنه ما هو ضعيف، لكنه من رواية من لم يجمع على تركه غالبا. وكل هذه الأقسام عنده تصلح للاحتجاج بها"

یعنی یہاں سے ظاہر ہوا کہ وہ حدیثیں جن میں ابو داؤد نے سکوت اختیار فرمایا ہے حسن اصطلاحی کے قبیل سے نہیں ہیں بلکہ ان کی چند قسمیں ہیں۔

(۱) ان میں سے وہ جو صحیحین میں ہوں یا صحت کی شرط پر ہوں۔

(۲) وہ جو حسن لذاتہ کے قبیل سے ہوں۔

(۳) وہ جو قوت پا کر حسن کے درجہ پر پہنچے۔

اور یہ دونوں قسمیں ان کی کتاب میں بہت ہیں۔

(۴) اور وہ جو ضعیف ہو لیکن اس راوی سے مروی ہو جس کے متروک ہونے پر عموماً اجماع نہیں ہوتا۔ یہ تمام قسمیں ان کے نزدیک لائق حجت ہیں۔

[النکت علی کتاب ابن الصلاح ص ۱۴۳]

مزید لکھتے ہیں:

"والحق أن ما وجدناه في سننه مالم يبينه، ولم ينص على صحته أو حسنه أحد ممن يعتمد فهو حسن، وإن نص على ضعفه من يعتمد أو رأى العارف في سنده ما يقتضي الضعف ولا جابر له، حكم بضعفه ولم يلتفت إلى سكوت أبي داود"

یعنی ایسی حدیث جس کو ہم ان کے سنن میں پائیں اور اس پر کوئی حکم بیان نہ کیا گیا ہو، کسی اور محدث نے اس کی صحیح اور حسن ہونے پر کوئی نص نہ کی ہو تو وہ حسن ہے۔ اور اگر کسی معتمد محدث نے اس کے ضعف کا فیصلہ کیا ہو اور اس حدیث کا کوئی جابر بھی نہ ہو جو جبر نقصان کر سکے تو اب اس حدیث کو ضعیف کہا جائے گا۔ اور سکوت ابی داؤد کی جانب التفات نہ کیا جائے گا۔

[النکت علی کتاب ابن الصلاح ص ۱۴۷]

مذکورہ بالا عبارات کی روشنی میں سکوت ابو داؤد کا معاملہ بالکل صاف ہو گیا کہ حدیث لائق حجت و قابل قبول ہے۔ اور سند کے اعتبار سے حسن کے درجہ میں ہے۔ شاید اسی روشنی میں ابن تیمیہ نے اس حدیث کو حسن مانا ہے جسے خود موصوف نے تحریر کیا ہے لکھتے ہیں:

"وهذا يقتضي أنه حسن عند أبي داؤد"

یعنی اس سکوت کا تقاضہ یہ ہے کہ مذکورۃ الصدر حدیث ابو داؤد کے نزدیک حسن ہے۔

[اقتضاء الصراط المستقیم ص ۸۶، بحوالہ عمامہ اور ٹوپی.... ص ۶۹]

لہٰذا موصوف کا اس حدیث کو نا قابل اشتہاد و غیر مقبول قرار دینا بالکل درست نہیں ہے۔ دو وجہ سے ایک تو یہ کہ اس حدیث کی سند میں ایسی کوئی علت نہیں جس کے سبب حدیث

کو غیر مقبول قرار دیا جاسکے۔ دوسری وجہ اسے کسی محدث نے ضعیف قرار نہیں دیا ہے۔ امام ترمذی نے بس اس کی سند کے قائم نہ ہونے کی بات کی ہے جس سے حدیث کے مقبول و حجت ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

بر سبیل تنزل امام ترمذی کی تنقید کو جرح کی شکل میں قبول بھی کر لیا جائے تو اس کا حاصل بس اس قدر ہو گا کہ حدیث ضعیف ہے نہ یہ کہ موضوع، شدید الضعف، نا قابل قبول۔

الحاصل: حدیث رکانہ کو باطل یا ضعیف نا قابل استشہاد و استنباط ماننا غلط ہے۔ بلکہ یہ حدیث حسن، قابل استدلال و استنباط اور مقبول ہے۔

متن حدیث پر پیش کردہ توجیہ کا تجزیہ

محدثین نے حدیث مذکور کے دو مفہوم بیان فرمائے ہیں۔
پہلا یہ کہ مسلمانوں کے عمامے ان کی ٹوپیوں پر ہوتے تھے۔ اور مشرکین کے عمامے بغیر ٹوپی کے۔ علامہ طیبی اور دیگر شراح حدیث نے یہی مطلب اختیار کیا ہے۔ چنانچہ علامہ طیبی شرح مشکوۃ میں فرماتے ہیں:

"نحن نتعمم علی القلانس وھم یکتفون بالعمائم"
یعنی ہم ٹوپیوں پر عمامے پہنتے ہیں اور کفار صرف عمامے پہنتے ہیں۔
[مرقاۃ المفاتیح:۸/۲۱۵]

ابن الملک اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے بھی اسی توجیہ کو اختیار فرمایا ہے۔
حدیث کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ:
"مسلمان ٹوپیوں پر عمامہ باندھتے تھے اور مشرکین صرف ٹوپی پہنتے تھے۔ ملا علی قاری نے اسی مفہوم کو ترجیح دی ہے۔[مرجع سابق]
اور یہی ترجیح جمہور کے نزدیک قابل قبول ہے۔ اور اسی پر علما کا عمل ہے۔ اور اگر پہلے مفہوم کو تسلیم کر لیا جائے تو ایک بڑی خرابی یہ لازم آرہی ہے کہ یہ حدیث بعض دوسری حدیثوں سے ٹکرا رہی ہے، کیوں کہ دوسری حدیثوں میں ہے کہ سرکار ٹوپی پر عمامہ باندھتے اور کبھی بغیر ٹوپی کے۔ اور مذکورہ حدیث یہ پتہ دے رہی ہے کہ عمامہ بغیر ٹوپی کے مشرکین کا پہناوا ہے، تو معاذ اللہ سرکار مشرکین کے پہناوے کو استعمال کر رہے ہیں۔ لیکن آخر الذکر مفہوم کو قبول کر لینے سے یہ تعارض بآسانی دور ہو جائے گا۔ یوں کہ دوسری روایتوں سے یہ ثابت کہ سرکار نے عمامہ ٹوپی بغیر ٹوپی دونوں طرح استعمال فرمایا، صرف ٹوپی کا استعمال ثابت نہیں۔ اور جن احادیث میں ٹوپی کا ثبوت ہے ان احادیث میں کئی احتمالات ہیں۔ اور ضابطہ ہے۔"اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال"(اس کی مکمل

بحث آگے آرہی ہے۔)

بالجملہ سرکار سے تنہا ٹوپی پہننا ثابت نہیں تو اب حدیث کا یہ مفہوم کہ مسلمان ٹوپیوں پر عمامہ باندھتے تھے اور کفار و مشرکین صرف ٹوپی پہنتے تھے ہی زیادہ موزوں و مناسب اور عقل و نقل کے مطابق ہے۔ نقول علما بھی اس پر مشاہد عدل ہیں ملا علی قاری، علامہ جزری کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"قال بعض العلماء، السنة ان یلبس القلنسوة والعمامة فاما لبس القلنسوة فهوزی المشرکین"

یعنی بعض علما نے کہا کہ سنت یہ ہے کہ ٹوپی اور عمامہ پہنے اور رہا صرف ٹوپی اوڑھنا تو یہ مشرکین کا پہناوا ہے۔ بعد سطور:

"ولم یرانه لبس القلنسوة بغیرالعمامة"

یعنی بغیر عمامہ ٹوپی پہننا ثابت نہیں ہے۔

[مرقاة المفاتیح: کتاب اللباس، ج۸ص۲۱۵]

علامہ عبدالحی اسی دوسری توجیہ کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

" اور اگر حدیث کا یہی مفہوم لیا جائے اور فرق اس طرح بیان کیا جائے کہ ہم ٹوپی پر عمامہ باندھتے ہیں اور وہ لوگ صرف ٹوپی اوڑھتے ہیں۔ تو عمدة التحریر کی عبارت یعنی (کبھی نبی ٹوپی کو عمامہ کے نیچے رکھتے اور کبھی عمامہ بے ٹوپی کے باندھتے تھے) مخالف نہیں رہے گی۔ اور اسی دوسری صورت کو صاحب فتح الودود نے اختیار کیا فرماتے ہیں:

"ای انهم یکتفون القلانس وبه صرح القاضی ابوبکرفی شرح الترمذی"

یعنی کافر ٹوپیوں پر اکتفا کرتے ہیں۔ اور اسی کی صراحت قاضی ابو بکر نے شرح ترمذی میں کی۔ اور علامہ زرقانی نے شرح مواہب میں فرمایا:

"وقال ابن العربی ای ان المسلمین یلبسون القلنسوة وفوقها العمامة اما لبس القلنسوة وحدها فزی المشرکین"

اور امیر المومنین حضرت علی سے بروایت ابن ابی شیبہ ایک حدیث اسی معنی کی مؤید ہے فرماتے ہیں:

"ان العمامة حاجزای مبیزبین المسلمین لانهم یتعممون والمشرکین لاعمائم لهم کذاقال الزرقانی۔ انتهیٰ" [فتاوی عبد الحی مترجم ص۴۲۹،۴۲۸]

اعلیٰ حضرت اسی حدیث کے پس منظر میں فرماتے ہیں کہ: علامہ مناوی تیسیر شرح جامع صغیر میں اس حدیث کے نیچے لکھتے ہیں:

"فالمسلمون یلبسُونَ القلنسوة وفوقها الْعِمَامَة أما لبس القلنسوة وَحدهَا فزی الْمُشرکین فالعمامة سنة"

(یعنی مسلمان ٹوپیاں پہن کر اوپر سے عمامہ باندھتے ہیں تنہا ٹوپی کافروں کی وضع ہے تو عمامہ باندھنا سنّت ہے) [فتاوی رضویہ جدید: ج۶ص۲۱۰]

مذکورہ بالا نصوص مع الخصوص سے یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ ٹوپی مشرکین کا پہناوا اور خلاف سنت ہے۔ لیکن موصوف نے ملا علی قاری کے کلام کو مضطربانہ کلام سے تعبیر کیا ہے۔ اور اعلیٰ حضرت کو ان کا ترجمان بتایا ہے لکھتے ہیں:

"ملا علی قاری کبھی ٹوپی کو کافروں کا پہناوا بتاتے ہیں کبھی اسے خلاف سنت قرار دیتے ہیں اور کبھی بعض شہر کے بدعتیوں کا پہناوا ظاہر کرتے ہیں اس کے بعد پھر پلٹ کر یہ بھی کہتے ہیں کہ:

'لکن صار شعار لبعض المشائخ الیمن'

(یعنی ٹوپی اگرچہ مشرکین کا پہناوا رہا ہو مگر آج یہ ہمارے کچھ یمنی بزرگوں کا شعار بن چکا ہے)

یہ ہے ملا علی قاری کا مضطربانہ کلام جس سے سمجھ میں نہیں آتا کہ ٹوپی کو مشرکین کا پہناوا سمجھ کر چھوڑ دیا جائے یا یمنی بزرگوں کے نقش قدم پر چلا جائے؟ فاضل بریلوی بھی چوں کہ اس بات کے طرفدار ہیں کہ ٹوپی مشرکین کا پہناوا ہے اور خلاف سنت

ہے۔اس لیے انہوں نے ملا علی قاری کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھا ہے:

''خالی ٹوپی خلاف سنّت ہے ، اور کیوں کر نہ ہو کہ کافروں اور بعض بلاد کے بد مذہبوں کی وضع ہے۔لیکن اس کے بعد ہی ملا علی قاری کی پیش کردہ بات.... مگر آج یہ ہمارے کچھ یمنی بزرگوں کا شعار بن چکا ہے.... کو نقل نہیں کیا ہے۔جس سے ظاہر ہوتا تھا کہ اگر ٹوپی کافروں اور بد مذہبوں کا لباس رہا ہو تو رہے مگر آج یہ ہمارے یمنی بزرگوں کا پہناوا ہو چکا ہے۔لہذا اب ٹوپی پہننے والوں پر تشبہ کا الزام عائد نہیں کیا جا سکتا۔بلکہ ٹوپی کو مشرکین کی وضع قرار دینے والے علما سخت غلطی کر رہے ہیں۔کیا انہیں نہیں معلوم کہ ٹوپی پہننا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتوں سے ثابت ہے اور عرب کے مشرکین تو عمامہ باندھتے تھے پھر یہ ان کی وضع کیسے ہو سکتی ہے؟

[عمامہ.... ص۷۵،۷۴]

موصوف نے اپنی اس عبارت کے ذریعہ نہ جانے کتنے علماے متقدمین و متاخرین جیسے علامہ زرقانی ، ابن عربی مالکی ، صاحب فتح الودود ، امام جزری ، قاضی ابو بکر ، علامہ عزیزی ، ملا علی قاری علامہ عبد الحی اعلیٰ حضرت اور خود اس دور کے اکثر علماے کرام کے تیئں اپنی بے باک رائے کا اظہار کر کے یہ ثابت کر دیا کہ یہ علماے کرام غلطی پر ہیں اور ان کی تحقیق غلط و بے بنیاد ہے اور میری تحقیق ہی صحیح و درست ہے۔

حالانکہ فقیر کے نزدیک موصوف کی تحقیق تار عنکبوت کی بھی حیثیت نہیں رکھتی کیوں کہ موصوف کی تحقیق کا دارومدار مشرکین عرب کے عمامہ پوش تسلیم کر لینے پر ہے اور فقیر نے حدیث ''عمامہ کفر وایمان کے مابین خط امتیاز ہے '' (جو آگے آرہی ہے)میں مشرکین عرب کے عمامہ پوش ہونے پر موصوف کی دی ہوئی تمام دلیلوں کی مکمل تردید کی ہے۔اور یہ ثابت کیا ہے کہ عمامہ مومنین کا لباس ہے۔اور موصوف کو ملا علی قاری کے کلام میں جو اضطراب نظر آرہا ہے وہ موصوف کی حقیقت سے چشم پوشی کا نتیجہ ہے۔ورنہ کیا بات تھی کہ ملا علی قاری کی پیش کردہ آدھی عبارت

"لکن صار لبعض المشائخ الیمن"

تو موصوف نے لکھ دی جس سے آدمی ذہنی خلجان میں مبتلا ہو جائے۔ اور بعد کی آدھی عبارت موصوف ہضم کر گئے۔ جس میں مذکورہ عبارت کا خلاصہ اور جواب مضمر تھا۔

موصوف کے پاس "مرقاۃ المفاتیح" ہو تو دیکھ لیں۔ ملا علی قاری نے موصوف کے ذہن میں پیدا شدہ اضطراب کا سدباب بایں طور فرمایا ہے رقمطراز ہیں:

"واللہ اعلم بمقاصدھم ونیاتھم"

یعنی ٹوپی مشرکین کا پہناوا ہے لیکن بعض یمنی بزرگوں نے اس کو اپنا شعار بنالیا ہے اللہ ان کی نیتوں کو خوب جانتا ہے۔" [مرقاۃ المفاتیح ۸/۲۱۵]

اور موصوف کا یہ اعتراض کہ:

"ٹوپیوں کو مشرکین کا پہناوا سمجھ کر اور مخالفت سنت سمجھ کر چھوڑ دیا جائے یا یمنی بزرگوں کے نقش قدم پر چلا جائے؟"

تو اس کا سیدھا سا جواب یہی ہے کہ عصر حاضر میں عمامہ کے علاوہ ٹوپی بھی مسلمانوں کی علامتوں میں شمار ہے۔ لہٰذا اس دور کے اعتبار سے وہ مشرکین کی وضع نہیں ہے۔ لیکن سرکار صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں کیوں کہ وہ مشرکین کا پہناوا رہا ہے اس لحاظ سے اس کا استعمال جائز نہیں۔ لیکن عصر حاضر میں ٹوپی کو وضع مسلمین کی بنیاد پر پہننے میں شرعاً کوئی قباحت نہیں ہونی چاہیے۔ جیسا کہ آج کے دور میں مسلمانوں کا پینٹ شرٹ پہننا حالانکہ وہ یہود و نصاری بت پرستوں کا پہناوا ہے، عموم بلوی پر نظر کرتے ہوئے ان کو وضع کفار و مشرکین قرار نہیں دیا جائے گا۔ بلکہ یہاں جائز اولی الاحتیاط کا حکم لگایا جائے گا۔ ہاں وہ لباس کہ مشرکین کی وضع ہے اور اسے مسلمان تشبہ کے طور پر پہن رہے ہیں اور دونوں کے مابین کوئی خط امتیاز بھی نہیں ہے تو اس پر حرمت کا حکم نافذ ہو گا۔ جیسے گاندھی ٹوپی، بغیر شملہ کا عمامہ، جو سکھ پہنتے ہیں، دھوتی کہ آدھا ستر کھلا رہتا ہے پنڈت خاص کر پہنتے ہیں۔ لہٰذا اب ملا علی قاری و فاضل بریلوی اور دیگر علمائے کرام کی اس بات کو کہ ٹوپی

مشرکین کی وضع ہے غلط بتانا موصوف کی بہت بڑی غلطی ہے۔

علاوہ ازیں ملا علی قاری وغیرہ نے اس پر کوئی حکم جواز وعدم جواز کا نہیں لگایا ہے صرف مخالف سنت کہا ہے جس سے صرف اتنا ثابت کہ عمامہ ٹوپی پر سنت مستحبہ نہ کہ صرف ٹوپی۔ لہذا ٹوپی مخالف سنت مستحبہ ہوئی اور سنت مستحبہ کے خلاف سے کوئی گناہ لازم نہیں آتا، جیسا کہ مندرجہ ذیل ردالمحتار کی عبارت سے مستفاد:

"وسنة الزوائد وترکھا لایوجب (اساءة وکراھة) کسیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی لباسہ"

یعنی سنت زائدہ کا ترک موجب اساءت وکراہت نہیں۔ جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر عمل ان کے لباس کے معاملہ میں۔[ردالمحتار ۱/۲۱۸]

ہاں یمنی بزرگوں کے نقش قدم پر چلنے کی جہاں تک بات ہے تو وہ صرف حد جواز تک ہے اور افضل تو ٹوپی پر عمامہ ہی ہے۔

علاوہ ازیں فقیر کے نزدیک اس میں ایک احتمال ہے وہ یہ کہ یمنی بزرگوں کی ٹوپیاں ممکن ہے کہ الگ نوعیت کی ہوں مشرکین کی ٹوپیوں کے مشابہ نہ ہوں جیسا کہ عصر حاضر میں غیر مسلموں اور مسلمانوں کی ٹوپیوں میں خاصا امتیاز ہوتا ہے ٹوپی کے ذریعہ ہی پہچان ہو جاتی ہے کہ یہ مسلم ہے یا غیر مسلم۔ لہذا اگر نفس ٹوپی میں تشابہ مشرکین کا احتمال ہو تو یہ امر حرام ہے۔ اور اگر نوعیت مختلف ہے کہ لوگ اس کی وجہ سے اسے کافر نہ سمجھ کر مسلمان ہی جان رہے ہیں تو یہ صورت جائز اولی الاحتیاط ہے۔

ھذا ماعندی والعلم عند اللہ عزوجل ورسولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

اور موصوف کا سرکار کے ٹوپی پہننے پر کچھ روایتیں نقل کر کے یہ کہنا کہ:

"ان تمام روایتوں کے مجموعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ٹوپی کا استعمال بھی فرمایا کرتے تھے گویا عمامہ کی طرح ٹوپی بھی رسول کی سنت ہے۔ اس کے باوجود کچھ لوگوں کو اصرار ہے کہ ٹوپی کافروں کا پہناوا ہے اور خلاف سنت ہے۔"

[عمامہ.... ص ۷۱]

قدرے محل کلام ہے۔ فقیر کے نزدیک سرکار کے صرف ٹوپی پہننے پر ذکر کردہ حدیثوں کے کئی جواب ہیں۔ ایک تو یہ کہ صرف ٹوپی پہننے کی حدیثیں فعلی ہیں اور حدیث رکانہ قولی ہے اور یہ ضابطہ کلیہ ہے کہ جب قول وفعل میں تعارض ہو تو قول کو ترجیح دی جاتی ہے۔ لہذا حدیث رکانہ ہی کو ترجیح دی جائے گی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ موصوف کی ذکر کردہ حدیثوں سے صرف اتنا پتہ چل رہا ہے کہ سرکار ٹوپی پہنتے تھے۔ ہاں صرف ابن عساکر کی روایت کردہ حدیث میں جس سے سرکار کا صرف ٹوپی پہننا ثابت ہے۔ تو اس کا جواب علامہ مناوی نے دیا ہے آگے آئے گا۔ لہذا اب سرکار کے ٹوپی پہننے سے یہ کہاں ثابت کہ عمامہ نہیں پہنتے تھے۔ یہ طے شدہ ہے کہ کسی چیز کے ذکر سے دوسری چیز کی نفی لازم نہیں جیسا کہ فقیر حدیث جبرائیل کے تحت بیان کر چکا ہے۔ لہذا ٹوپی کا ذکر عدم عمامہ کو مستلزم نہیں ۔ مثال کے طور پر ملک کی کئی تنظیموں سے منسلک حضرات کو پگڑی والے کہا جاتا ہے تو کیا کوئی اس تنظیم کا کوئی فرد بغیر ٹوپی کے عمامہ پہنتا ہے؟ ہر گز نہیں!

یوں ہی اگر کہا جائے کہ میرے استاذ محترم بہترین موزے پہن کر تشریف لائے ہیں، یا بہترین کرتا پہن کر، تو کیا کوئی عقلمند یہ کہہ سکتا ہے کہ جوتے پہن کر اور ازار پہن کر نہیں آئے ہوں گے؟ اور بھی بہت ساری مثالیں جن سے یہ بات صاف کہ کسی چیز کا ذکر دوسری چیز کے عدم کو مستلزم نہیں۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ سرکار نے اگر صرف ٹوپی پہن بھی لی ہو تو ممکن ہے کہ بیان جواز کے لیے پہنی ہو۔ علاوہ ازیں سرکار کے ٹوپی پہننے پر وارد شدہ تمام احادیث کا جواب دیتے ہوئے علامہ مناوی فرماتے ہیں:

”الظاھرانه کان یفعل ذلك فی بیته واما اذا خرج للناس فیظھرانه کان لایخرج الابالعمامة“

یعنی ظاہر یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنے گھر میں ہوتے تھے تو ٹوپی پہنتے تھے اور جب گھر سے باہر نکلتے تھے تو عمامہ کے ساتھ ہی نکلتے تھے۔“

[فیض القدیر ۵/۲۴۶]

لیکن موصوف نے علامہ مناوی کی اس توجیہ کو غیر معتبر مانا ہے اور دلیل میں کچھ روایتیں پیش کی ہیں جو موصوف کے قلت فہم کی منہ بولتی مثال ہے۔ لکھتے ہیں:

''مناوی کی پیش کردہ توجیہ بعض دوسری روایتوں کے خلاف ہے۔ جیسا کہ ایک صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے.... ہم لوگ ایک مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے کہ ہمارے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس حال میں آئے کہ آپ کے سر پر پانی کے اثرات تھے تو ہم نے کہا یارسول اللہ! مختصراً اس روایت سے واضح ہوتا ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم گھر سے باہر کسی مجلس میں بغیر عمامہ کے کھلے سر تشریف لائے تھے۔''

[عمامہ.... ص۷۳،۷۲]

فقیر گذشتہ اوراق میں یہ بات ثابت کر چکا ہے کہ عمامہ باندھنے سے پورا سر نہیں چھپتا بلکہ دائیں بائیں پیچھے کا کچھ حصہ کھلا رہتا ہے۔ تو صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا سرکار کے سر پر پانی کا اثر دیکھنا سرکار کے عمامہ پوش نہ ہونے کا متقاضی نہیں۔ نیز سر کا اطلاق بالوں پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ آیت کریمہ: ''وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ'' اس پر دال ہے۔ اور ممکن ہے کہ سرکار کی مبارک زلفیں جو گردن تک رہتی تھیں پانی میں تر ہوں اور عمامہ بھی سر پر موجود ہو۔ لہٰذا یہ کہنا سرکار بغیر عمامہ کے گھر سے باہر تشریف لائے تھے حدیث مذکور کو نہ سمجھنے کا ثمرہ ہے۔ موصوف آگے لکھتے ہیں:

''عطاء بن ابورباح کہتے ہیں کہ میں نے ابن عمر سے پوچھا کہ آپ بیعت رضوان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے؟ انہوں نے کہاہاں۔ میں نے پوچھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت کیا لباس پہنے ہوئے تھے؟

کہا اون کی ایک قمیص، روئی کا ایک جبہ اور چادر، اور ایک تلوار بھی آپ کے ساتھ تھی۔ میں نے نعمان بن مقرن مزنی کو آپ کے سر کے پاس کھڑا دیکھا کہ وہ آپ کے سر سے درخت کی ٹہنیوں کو ہٹائے ہوئے تھے اور لوگ آپ سے بیعت ہو رہے تھے۔''

[عمامہ.... ص۷۳]

موصوف نے حدیث مذکور سے جو مفہوم اخذ کیا ہے وہ موصوف ہی کا حصہ ہے۔ سر سے درخت کی ٹہنیوں کو ہٹانے کا مطلب موصوف کے نزدیک سرکار کا عمامہ پوش نہ ہونا چنداں تعجب خیز امر نہیں تعجب اس پر ہے کہ موصوف نے نعمان بن مقرن مزنی کو سرکار کے کاندھوں پر کیوں نہیں کھڑا کیا؟ کیوں کہ مذکورہ صحابی سرکار کے سر کے پاس کھڑے تھے اور سر کے پاس کاندھا ہوتا ہے تو مذکورہ صحابی کو سرکار کے کاندھے پر کھڑا ہونا چاہئے تھا۔ معاذاللہ تعالیٰ۔

اور لکھتے ہیں:

"عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنھما کہتے ہیں کہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیروز کا ہدیہ کیا ہوا جوڑا مجھے پہنایا وہ اتنا لمبا چوڑا تھا کہ میں اس میں ڈوب گیا۔ میں اس کو ویسے ہی گھسیٹتا ہوا چل رہا تھا اور چادر کو میں نے سر سے اوڑھ رکھا تھا اس روایت میں حضرت عبداللہ بن عمر کا صرف ازار اور چادر استعمال کرنا ثابت ہے"

[عمامہ.... ص ۷۴،۷۳]

اس حدیث سے بھی صرف اتنا ثابت ہو رہا ہے کہ چادر کو سر سے اوڑھانہ یہ کہ سر پر عمامہ نہیں تھا۔ موصوف کا یہ کہنا "جب عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جابیہ آئے تو وہ ایک گھوڑے پر سوار تھے اور ان کے سر پر ٹوپی نہ تھی اور نہ عمامہ، نیز ابو اسحاق کہتے ہیں کہ میں نے علی رضی اللہ عنہ کو خطبہ دیتے دیکھا ان پر ایک ازار اور ایک چادر تھی"

تو اس میں پہلی حدیث میں صحابی حضرت عمر کا عمامہ پوش نہ ہونے کا ذکر ہے نا کہ سرکار کا۔ جب کہ ذکر سرکار کا چل رہا ہے۔ اور دوسری حدیث میں حضرت علی کے ازار اور چادر کا ذکر عدم عمامہ کو مستلزم نہیں۔ کما سبق۔

موصوف کے ان اعتراضات کا جواب دینا تضعیع اوقات و اوراق کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ لیکن جوابات اس لیے لکھے جارہے ہیں کہ کہیں موصوف یہ نہ سوچیں کہ میرے اعتراضات معقول تھے اس لیے جواب نہیں دیا۔ حالانکہ خود موصوف کی عادت یہ

ہے کہ صرف اعتراض کرتے ہیں جواب دینے کی توفیق نہیں ہوتی۔ورنہ حدیث فضیلت عمامہ میں ابن حجر پر اعلیٰ حضرت کی جانب سے کیے گئے اعتراضات کا جواب دیتے۔

آخری جواب جو فقیر کے نزدیک زیادہ موزوں ہے وہ یہ کہ سرکار جو ٹوپی ہمیشہ پہنتے تھے وہ طاقیہ لاطیہ یعنی طاقیہ غلیظ ہوتی تھی جو سر سے چپکی ہوتی تھی۔ اور عمامہ کو ٹھہرانے کا کام کرتی تھی۔لہٰذا جب سرکار وضو وغیرہ فرماتے ہوں گے تو عمامہ اتار لیتے ہوں گے اور سر پر صرف ٹوپی رہ جاتی ہوگی۔ ابن عربی مالکی سے موصوف نے ٹوپی کی جو سنت ثابت کی ہے اس سے یہی مستفاد ہوتا ہے لکھتے ہیں:

''القلنسوة....وتمكن العمامة وهي من السنة وحكمها ان تكون لاطئة لامعقبة''

یعنی وہ ٹوپی جو سر سے چپکی رہے قبہ کی طرح اونچی نہ ہو یہ عمامہ کو ٹھہراتی ہے اور یہی سنت ہے۔ معلوم ہوا کہ جو ٹوپی سرکار کی سنت ہے وہ طاقیہ غلیظ ہے۔اور وہ سنت اس لیے ہے کہ عمامہ کو ٹھہراتی ہے۔ہاں سرکار نے کبھی سفر وغیرہ میں کانوں والی ٹوپی بھی استعمال فرمائی ہے تو اس سے عدم عمامہ کا ثبوت نہیں ملتا۔بلکہ ممکن ہے کہ وہ اس طرح کی ٹوپیاں ہوں کہ ان پر عمامہ بھی پہنتے ہوں پھر ان کے جواز کو ظاہر فرمانے کے لیے سرکار نے ایسا کیا ہو۔

علاوہ ازیں خود موصوف کی تحقیق کے مطابق میں سرکار کی اصل سنت طاقیہ غلیظ ہے اب دیگر ٹوپیوں پر بحث کرنا ضیاع وقت کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ اور طاقیہ غلیظ سے عمامہ کا ثبوت تو فراہم ہوتا ہے صرف ٹوپی کی سنیت کا ثبوت نہیں ملتا۔

صحابہ کرام کے ٹوپی پہننے پر تبصرہ

صحابہ کرام کے ٹوپی پہننے پر موصوف کی پیش کردہ حدیثوں پر اگر تفصیل سے تبصرہ کیا جائے اور فرداً فرداً سب کا جواب دیا جائے تو تضعیع اوقات کے علاوہ کچھ ہاتھ نہیں آئے گا۔ اس لیے فقیر اجمالاً کچھ جوابات پیش کیے دیتا ہے۔

پہلا جواب تو یہی ہے کہ موصوف کی بیان کردہ حدیثیں کچھ تو منکر و ضعیف ہیں جس کا اعتراف خود موصوف کو ہے، حدیث رکانہ جو حدیث حسن ہے کے مقابلہ میں کچھ کام نہیں آئیں گی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ موصوف کی بیان کردہ ساری حدیثیں فعلی ہیں۔ اور حدیث رکانہ جو ٹوپی کے خلاف سنت مستحبہ ہونے اور وضع مشرکین پر دال ہے قولی ہے۔ اور قاعدہ معلوم ہے کہ قول و فعل جب ٹکرائیں تو عمل قولی پر ہوا کرتا ہے۔ جیسا کہ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

"فعل و قول میں جب تعارض ہو تو قول واجب العمل ہے کہ فعل احتمال خصوص وغیرہ رکھتا ہے۔" [فتاوی رضویہ جدید: ج۴ص۵۹۷]

تیسرا جواب یہ ہے کہ ایک حدیث کو چھوڑ کر کسی بھی حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ صحابہ صرف ٹوپی پہنتے تھے بلکہ دونوں کا ثبوت معلوم ہوتا ہے جیسا کہ موصوف کی پیش کردہ یہ حدیث کہ 'صحابہ کرام اپنے عمامہ اور ٹوپی پر سجدے کرتے اور ان کے ہاتھ ان کی آستین میں ہوتے'

مذکورہ حدیث تو صاف بتا رہی ہے کہ صحابہ کرام ٹوپی اور عمامہ دونوں ساتھ پہنتے تھے جیسا کہ ظاہر ہے۔ لیکن موصوف ہر حدیث کے مفہوم کو توڑ مروڑ کر پیش کرنے میں ماہر ہیں اس لیے انہیں صرف ٹوپی نظر آئی عمامہ نہیں۔ موصوف کا مقصد بے شمار بے

جا حوالجات سے اپنی کتاب کو بھر کے قارئین کو مرعوب کرنا ہے۔ چاہے اس کا تعلق صحابہ اور سرکار کی ٹوپی سے ہو یا نہ ہو جس کی منہ بولتی مثال درج ذیل احادیث ہیں۔ لکھتے ہیں:

"کہ سرکار نے ارشاد فرمایا احرام باندھنے والا قمیص عمامہ ٹوپی اور پائجامہ نہ پہنے"

قارئین! غور کریں کہ کیا اس حدیث کا تعلق اس سے ہے کہ سرکار اور صحابہ نے صرف ٹوپی پہنی ہے؟ ہرگز نہیں! بلکہ دونوں کا ذکر یہ بتا رہا ہے کہ حالت احرام میں یہ چیزیں نہیں پہننی چاہئے۔ نہ یہ کہ ٹوپی صحابہ یا سرکار نے پہنی۔

دوسری حدیث کہ چند صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سرکار کے پاس حاضر تھے جن کے پاس نہ جوتے تھے، نہ موزے تھے، نہ ٹوپیاں تھیں اور نہ ہی قمیص۔ لہذا موصوف کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح صحابہ کرام جوتے موزے اور قمیص پہن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں بیٹھا کرتے تھے ویسے ہی وہ بغیر عمامہ کے ٹوپیاں بھی پہنا کرتے تھے۔ موصوف نے صرف ٹوپی کے ذکر سے عدم عمامہ سمجھ لیا حالانکہ ایسا نہیں۔ ورنہ جس طرح یہاں عمامہ کا ذکر نہیں ہے ایسے ہی ازار کا بھی ذکر نہیں ہے۔ تو کیا موصوف اس کا بھی انکار کریں گے؟ معاذاللہ۔

آگے چل کے موصوف نے حضرت خالد کی ٹوپی کا واقعہ بیان کر کے یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ دیکھو ٹوپی صحابہ کرام نہ پہنتے تھے تو حضرت خالد جنگ میں ٹوپی ٹوپی کیوں پکارنے لگے اگر عمامہ پہنے ہوتے تو عمامہ عمامہ پکارتے۔ تو فقیر کے نزدیک موصوف کی یہ دلیل بھی موصوف کی خام خیالی کا ایک نمونہ ہے۔

ورنہ اگر موصوف واقعہ کو غور سے پڑھتے تو شاید واقعہ کا ایسا گھٹیا مفہوم بیان نہیں کرتے۔ حضرت خالد کی ٹوپی میں سرکار کے موئے مبارک محفوظ تھے۔ لہذا عمامہ زمین پر گرا ہو گا تو ٹوپی بھی ساتھ گری ہو گی۔ اور ٹوپی میں حضرت خالد کی جان موجود تھی۔ یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے موئے مبارک تھے۔ لہذا حضرت خالد نے ٹوپی کہہ کر پکارا نہ کہ عمامہ۔ کیوں کہ اس جگہ ٹوپی زیادہ اہم تھی عمامہ سے۔

علاوہ ازیں موصوف کا مشاہدہ بھی ہو گا کہ عمامہ پہنے والے لوگ کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں جو عمامہ کے نیچے ٹوپی میں ایک استر رکھتے ہیں اس استر میں کچھ وظائف کے کتابچہ تعویزات اور سرکار کے نعلین پاک کا نقش وغیرہ رکھتے ہیں۔ اب اگر ان کے سر سے عمامہ گرے گا تو ٹوپی بھی گرے گی تو اب وہ عمامہ کو اتنی اہمیت نہیں دیں گے بلکہ ٹوپی کو زیادہ اہمیت دیں گے، کیوں کہ اس میں متبرک اشیا محفوظ ہیں۔

علاوہ ازیں موصوف کو تاریخ میں حضرت خالد کا یہ واقعہ (جس میں ٹوپی کا ذکر ہے) تو نظر آ گیا لیکن درج ذیل واقعہ جس میں عمامہ اور ٹوپی دونوں کا ذکر ہے جس سے یہ بھی ثابت کہ صحابہ کا عمل یہ تھا کہ بغیر ٹوپی کے عمامہ نہیں پہنتے تھے۔

حضرت خالد نے ۱۷ھ میں ایک شاعر کو دس ہزار کی خطیر کی رقم دے ڈالی تو حضرت عمر نے حضرت بلال کے ہاتھ ابو عبیدہ کو ایک تحریری حکم نامہ بھیجا.... خالد بن ولید کو مجاہدین کی جماعت کے درمیان کھڑا کر و اس کے سر سے دستار اتارو۔ دستار سے اس کے ہاتھ پیٹھ کے پیچھے باندھو۔ ٹوپی بھی سر سے اتار دو۔ پھر اس سے پوچھو کہ اس نے ایک شاعر اشعث بن قیس کو انعام اپنی جیب سے دیا ہے یا مال غنیمت سے ؟

اگر وہ اقبال کرے کہ مال غنیمت سے دیا ہے تو اسے خیانت میں پکڑو اگر اس نے اپنی جیب سے دیا ہے تو اس پر اسراف کا الزام عائد کرو۔ ان میں سے جس الزام کا بھی وہ اعتراف کرتا ہے اس کی پاداش میں اسے اس کے موجود عہدے سے معزول کر دو اور اس کی جگہ تم خود کام کرو۔" [شمشیر بے نیام ۲/۴۰۹]

طبری نے بھی اس واقعہ کو مکمل بیان کیا ہے، ٹوپی اور عمامہ کے ذکر میں۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

"وکتب معه الی ابی عبیدة ان یقم خالد ویعقله بعمامة وینزع عنه قلنسوة"

[تاریخ الطبری ۲/۴۹۱]

بالجملہ مذکورہ بالا واقعہ اس پر شاہد عدل ہے کہ حضرت خالد ٹوپی پر عمامہ پہنتے تھے

صرف ٹوپی پہننا ثابت نہیں۔ اب رہا صحابی رسول حضرت جندب کا زرد رنگ کی ٹوپی پہن کر حدیث بیان کرنا تو اس میں دو احتمال ہیں۔

پہلا یہ کہ یہاں حضرت جندب کی صرف ٹوپی کو بتانا مقصود ہے جس سے عمامہ کی نفی لازم نہیں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ کے پاس لوگ حدیث لینے آئے تھے ظاہر ہے گھر پر آئے تھے تو گھر پر کبھی کبھی ٹوپی پہننا سرکار سے ثابت ہے۔ ممکن ہے کہ سرکار کی سنت پر عمل کر لینے کی نیت سے ایسا کر لیا ہو۔

صلحاے امت کی ٹوپیوں پر تبصرہ

موصوف صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی ٹوپیوں کا ذکر کرنے کے بعد صلحاے امت کی ٹوپیوں کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''یوں ہی تاریخ و تذکرہ کے حوالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے بڑے بڑے بزرگوں نے بھی ٹوپیوں کا استعمال فرمایا ہے۔ چنانچہ سیدنا شیخ عبد القادر جیلانی قدس سرہ النورانی کے بارے میں ابو محمد ابن اخضر کا بیان ہے کہ آپ کے سر پر طاقیہ ٹوپی ہے اور آپ کو ایک شخص پنکھا جھل رہا ہے اور آپ کے جسم سے اس طرح پسینہ بہہ رہا ہے جس طرح سخت گرمی میں بہتا ہے۔''

[عمامہ......ص۸۱]

نیز آگے حضور خواجہ غریب نواز کی ٹوپی کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''کہ کلاہ چہار ترکی خواجگان چشت کی ایک مخصوص ٹوپی ہے''

[مرجع سابق:ص ۸۲]

اور اس کے بعد ایک طویل بحث طاقیہ غلیظ سے متعلق موصوف نے کی ہے۔ موصوف کی ذکر کردہ اس بحث کے بھی چند جواب ہیں۔ ایک تو یہی کہ بقول مولائے روم ؎

کار پاکاں را قیاس از خود مگیر
گرچہ باشد در نوشتن شیر و شیر

(یعنی پاک لوگوں کے کام کو اپنے اوپر قیاس مت کرو۔ اگرچہ لکھنے میں شیر (جانور) اور شیر (دودھ) ایک جیسے ہوں)

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضور غوث پاک کے سر پر طاقیہ لاطیہ کا ہونا یہ نہیں چاہتا کہ آپ عمامہ نہ پہنے ہوں بلکہ ممکن ہے کہ پسینہ کی وجہ سے اتار کے قریب میں رکھ لیا ہو۔ علاوہ ازیں طاقیہ کا پہننا خود اس بات پر غمازی کر رہا ہے کہ آپ عمامہ باندھتے تھے کیوں کہ طاقیہ لاطیہ ٹوپی عمامہ کو ٹھہرانے کا کام کرتی ہے۔ جیسا کہ ابن عربی سے ٹوپی کی تعریف میں گزرا۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ خواجہ غریب نواز کے سلسلے کی مخصوص ٹوپی چہار ترکی ضرور ہے لیکن اس سے ضروری نہیں ہے کہ دستار اس پر نہ پہنتے ہوں۔ موصوف اگر خواجہ غریب نواز کے واقعات پر غور کرتے تو پتہ چلتا کہ اس خانوادہ کے بزرگ اپنے خلفا کو اس مخصوص ٹوپی کے ساتھ دستار بھی عطا فرماتے بلکہ باندھتے تھے۔ حضرت خواجہ غریب نواز نے حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کو دہلی سے اجمیر بلایا اور وثیقہ خلافت وسجادگی لکھ کر عطا فرمایا۔ کلاہ چہار ترکی سر پر رکھ کر دستار خلافت باندھی۔ اور حضرت خواجہ عثمان ہارونی کا عصا، قرآن شریف، مصلی، خرقہ عطا کرتے ہوئے فرمایا...الخ"

[سوانح خواجہ قطب الدین ۵۸]

اور پھر یہی سب کچھ خواجہ قطب صاحب نے اپنے مرید خاص حضرت بابا فرید کو عطا فرمایا۔ جب قطب صاحب کی خدمت میں آپ حاضر تھے تو مصلی اور عصا عنایت کرتے ہوئے فرمایا تمہاری امانت سجادہ، خرقہ، دستار اور نعلین قاضی حمید الدین ناگوری کو دے جاؤں گا"۔ [مرجع سابق]

مذکورہ سطور سے پتہ چلا کہ خواجگان چشت کا یہ طریقہ تھا کہ خلافت کے وقت ٹوپی کے ساتھ دستار بھی سر پر باندھتے تھے۔ یا یوں ہی دونوں چیزیں عطا فرماتے تھے۔ بلکہ

صرف عمامہ ہی۔ جیسا کہ قطب صاحب کو دیا گیا۔

چوتھا جواب یہ کہ بزرگوں کا طاقیہ لاطیہ ٹوپی پہننا ثابت ہے۔ اور سرکار نے بھی اسی کو پہنا ہے۔ مگر اس سے یہ کہاں ثابت کہ بزرگوں نے تنہا اس ٹوپی کو پہنا ہے بلکہ اس سے تو عمامہ کا ثبوت ہوتا ہے۔ جیسا کہ ابھی گزرا کہ وہ عمامہ کو ٹھہرانے میں معاون ہے۔

پانچواں اور آخری جواب یہ ہے جو ملا علی قاری نے عطا فرمایا ہے کہ اللہ ان کے مقاصد اور نیتوں کو زیادہ جانتا ہے۔ لہٰذا اب صحابہ اور صلحا کی ٹوپیوں پر قیاس کر کے اپنی تحقیق کا پل بنانا موصوف کے لیے ٹھیک نہیں۔ کیوں کہ اس کی بنیاد صحیح نہیں ہے پل کے گرنے کا اندیشہ ہی نہیں بلکہ یقین ہے۔

اور رہا موصوف کا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی ٹوپی پر قیاس کر کے یہ ثابت کرنا کہ مخالف سنت کیسے ہو سکتا ہے؟ تو یہ موصوف خود ہی سوچیں کہ کیا خلاف سنت مستحبہ نہ سہی بلکہ سنت موکدہ کے ترک سے حضرت موسیٰ علیہ السلام پر کچھ الزام عائد ہو گا؟

ہر گز نہیں!

لہٰذا موصوف کو حضرت موسیٰ کا واقعہ بیان کر کے اپنی تحقیق کو کمزور بنانے کے سوا کیا ہاتھ آیا؟

ایک غیر معمولی غلطی

اعلیٰ حضرت نے حدیث ”اعتموا خالفوا علی الامم من قبلکم“

کو احادیث عمامہ میں شمار کیا ہے۔ اور اس کا ترجمہ اس طرح کیا ہے۔

”عمامہ باندھو! اگلی امتوں یعنی یہود و نصاریٰ کی مخالفت کرو کہ وہ عمامہ نہیں باندھتے“

[فتاوی رضویہ قدیم: ج۳ص۷۸]

موصوف نے اس کے برخلاف یہ ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی ہے کہ اعلیٰ حضرت کا اس حدیث کو عمامہ سے متعلق ماننا صحیح نہیں ہے۔ اعلیٰ حضرت نے جو ترجمہ کیا ہے وہ غلط ہے۔ موصوف نے اس پر ایک طویل بحث کی ہے۔ اس کے جواب میں حضرت علامہ مولانا اسید الحق محمد عاصم قادری بدایونی۔ نوراللہ مرقدہ۔ کا مضمون جو ”فتاوی رضویہ کی عبارت پر ایک شبہہ اور اس کا ازالہ“ کے نام سے کئی رسائل میں شائع ہو چکا ہے، نقل کرنا فائدے سے خالی نہیں ہو گا۔ فقیر مناسب سمجھتا ہے کہ اس کو بعینہٖ نقل کر دیا جائے۔

فتاوی رضویہ کی عبارت پر ایک شبہ اور اس کا ازالہ

امام بیہقی نے اپنی کتاب ''شعب الایمان'' میں خالد بن معدان سے ایک مرسل حدیث پاک نقل فرمائی ہے:

اعتموا خالفوا علی الامم من قبلکم

[شعب الایمان: حدیث نمبر-۶۲۶۱: ج۵/ص:۱۷۶: دار الکتب العلمیۃ بیروت]

مذکورہ حدیث کو امام سیوطی نے جامع صغیر اور متقی الہندی نے کنز العمال میں بھی نقل کیا ہے-اس حدیث کے پہلے لفظ ''اعتموا'' میں دو احتمال ہو سکتے ہیں،

(۱) یہ ''اِعتِمام'' (باب افتعال) سے مشتق ہے اس صورت میں اس کو ''اِعتَمّوا'' پڑھا جائے گا، اور اس کا ترجمہ ہو گا ''عمامہ باندھو''-

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ''اِعتام'' (باب افعال) سے مشتق ہے اس صورت میں اس کو ''اَعتِمُوا'' پڑھا جائے گا، اور اس کا معنی ہو گا ''عشا کی نماز کو پہلی تہائی رات میں ادا کرو-

فتاویٰ رضویہ میں اس حدیث کو فضائلِ عمامہ کے باب میں ذکر کیا گیا ہے اور اس کا ترجمہ یہ کیا ہے:

''عمامے باندھو، اگلی امتوں یعنی یہود و نصاریٰ کی مخالفت کرو کہ وہ عمامہ نہیں باندھتے'' [فتاویٰ رضویہ قدیم:۳/۷۸]

حدیث کا یہ ترجمہ بالکل درست اور حدیث کے سیاق و سباق کے عین مطابق ہے جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے، مگر ایک معاصر فاضل و محقق نے اس ترجمہ کو ''حدیث کی غیر معتبر توجیہ'' قرار دیا ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں:

کسی معتبر ذریعہ سے معلوم نہیں ہوتا کہ اس حدیث کا فضائلِ عمامہ کے باب سے بھی کچھ تعلق ہے-دراصل ''اعتموا'' کے لفظ سے وہم ہوتا ہے کہ یہ باب ''اعتمام'' سے

مشتق ہے، جو عمامہ باندھنے کے معنی میں ہے، حالانکہ وہ باب ''اعتام'' سے مشتق ہے اور حدیث مذکور میں عشا کی نماز کے متعلق یہ حکم جاری کیا گیا ہے کہ اسے تہائی رات کے پہلے حصے میں ادا کیا جائے''

اپنے دعوے کے ثبوت میں فاضلِ محترم نے علامہ عزیزی کی السراج المنیر شرح الجامع الصغیر اور علامہ عبد الرؤف المناوی کی فیض القدیر شرح الجامع الصغیر کا حوالہ بھی دیا ہے، علامہ عزیزی اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

''اعتموا بفتح الهمزة وسكون العين المهملة وكسر المثناة الفوقانية اى اخروا صلاة العشاء الى العتمة''

(ترجمہ:-اعتموا میں ہمزہ پر زبر، عین ساکن، تا پر زیر۔۔۔ معنی یہ ہے کہ عشا کی نماز کو پہلی تہائی رات تک مؤخر کرو-)

[السراج المنیر ج:۱ر ص۲۲۵: طبع مصر ۱۳۰۴ھ]

اس کے بعد فاضل محترم نے فیض القدیر سے علامہ مناوی کی ایک طویل عبارت نقل فرمائی ہے، اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں-

''علامہ مناوی کی اس پوری بحث کو پڑھنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ حدیث مذکور کا تعلق عمامہ سے نہیں ہے، بلکہ اس میں نماز عشا کی اہمیت وافضلیت کا بیان ہے''-

اس کے بعد فاضل محترم نے ابو داؤد شریف کی ایک حدیث سے اس معنی کی تائید پیش کی ہے، اس کے بعد فرماتے ہیں-''فاضل بریلوی نے حدیث کا جو ترجمہ پیش کیا ہے وہ غالباً علامہ مناوی کی اس تحریر سے متاثر ہے:

''وقيل هو اعتموا اى البسوا العمائم ويؤيد السبب الآتى عليه ففيه ان التعميم من خصائص هذه الامة'' مگر یہ ضعیف قول چند وجوہ سے باطل ہے''-

اس کے بعد فاضلِ محترم نے اس ''ضعیف قول'' کے باطل ہونے کی پانچ وجوہ ذکر کی ہیں- فاضل محترم کی پوری بحث پڑھنے کے بعد بادی النظر میں ایسا لگتا ہے کہ واقعی

یہاں صاحبِ فتاویٰ رضویہ سے ترجمہ کرنے میں تسامح ہوا ہے، لیکن اس بے بضاعت راقم الحروف نے جب اس حدیث کا تحقیقی مطالعہ کیا تو مندرجہ ذیل نتائج بر آمد ہوئے-

(۱) اس حدیث پاک کا عشا کے وقت سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ عمامہ کی فضیلت ہی میں وارد ہوئی ہے-

(۲) فتاویٰ رضویہ میں مذکور ترجمہ بالکل درست ہے-

(۳) جن شارحین نے اس حدیث کو عشا کی فضیلت سے متعلق کیا ہے انہوں نے صرف حدیث کے ایک جز کو پیش نظر رکھا اور حدیث کے سیاق وسباق پر غور نہیں فرمایا-اب ہم ان تینوں امور کا دلائل کی روشنی میں جائزہ لیتے ہیں-یہاں یہ بھی خیال رہے کہ سرِ دست ہمیں اس حدیث کی اسنادی حیثیت پر کلام نہیں کرنا ہے،اور نہ اس کے مقبول وحجت اور قابل عمل ہونے کے سلسلہ میں ہم کوئی ذمہ داری لینے کو تیار ہیں، یہاں ہمیں صرف اس بات سے بحث ہے کہ اس حدیث کا تعلق فضائلِ عمامہ کے باب سے ہے-

ہم نے ابتدا میں ذکر کیا تھا کہ یہ حدیث شعب الایمان، جامع صغیر، اور کنز العمال میں موجود ہے ،کافی تلاش کے باوجود فی الحال ان تین کتابوں کے علاوہ اور کہیں اس حدیث کی موجودگی کا علم راقم کو نہیں ہے، جامع صغیر اور کنز العمال دونوں میں اس حدیث کے بعد ''ھب'' کا نشان بنایا گیا ہے ،اہل علم جانتے ہیں کہ مذکورہ دونوں کتابوں میں اگر ''ھب'' کی علامت ہو تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس حدیث کو امام بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے، گویا اس حدیث کا اصل ماخذ ''شعب الایمان'' ہے، اب اگر عشا کے وقت سے اس حدیث کا ذرا بھی تعلق ہوتا تو امام بیہقی اس کو ''باب مواقیت الصلاۃ'' یا ''باب فضائل العشاء'' وغیرہ کے تحت ذکر کرتے لیکن شاید آپ کو حیرت ہوگی کہ امام بیہقی نے اس حدیث کو ''باب فی الملابس والاوانی'' (کپڑوں اور برتنوں کا باب) میں درج کیا ہے۔ اور یہی نہیں بلکہ اس کو اس باب میں ''فصلٌ فی العمائم'' (فصل عمامہ کے بارے میں) کے تحت رکھا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام بیہقی کے نزدیک بھی یہ حدیث عمامہ

سے متعلق ہے۔[شعب الایمان:ج۵/ص:۱۷۶:دارالکتب العلمیۃ بیروت]

اس حدیث کے فضائل عمامہ سے متعلق ہونے کی سب سے بڑی دلیل اس کا سیاق وسباق ہے، اگر سیاق وسباق پر غور کر لیا جائے تو پھر کسی اور دلیل کی ضرورت ہی نہیں ہے- جامع صغیر اور کنزالعمال میں اس حدیث کا صرف ایک جز مذکور ہے (اس کی وجہ آگے آرہی ہے) مگر اس حدیث کے اصل ماخذ "شعب الایمان" میں یہ پوری حدیث نقل کی گئی ہے ملاحظہ فرمائیے-

خالد بن معدان قال أُتی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بثیاب من الصدقة فقسمها بین اصحابه فقال اعتموا خالفوا علی الامم من قبلکم۔ [مرجع سابق]

(ترجمہ-:خالد بن معدان نے کہا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس صدقہ کے کچھ کپڑے آئے تو آپ نے ان کو اپنے صحابہ میں تقسیم فرمادیا اور فرمایا اعتموا الی آخرہ-)

حدیث پاک کو اگر اس کے سیاق وسباق کی روشنی میں ملاحظہ کریں تو اس بات میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا ہے کہ اس حدیث کا تعلق عمامہ سے ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنے صحابہ کو کپڑے تقسیم فرماتے ہوئے (جن میں عمامہ کا ہونا عین قرین قیاس ہے) ارشاد فرمانا کہ "اِعتمّوا" اس بات کا بین ثبوت ہے کہ آپ لفظ "اعتموا" سے عمامہ باندھنے کا حکم فرمارہے ہیں، اگر بالفرض یہاں اعتموا سے عشا کی نماز مراد ہو تو پھر راقم الحروف حدیث کے ان دونوں ٹکڑوں کے درمیان کوئی ربط سمجھنے سے قاصر ہے، کیوں کہ کپڑے تقسیم فرمانے اور عشا کی نماز کے وقت کی فضیلت بیان کرنے میں بظاہر کوئی ربط نظر نہیں آتا-

امام سیوطی نے جامع صغیر میں صرف "احادیث قولیہ" ذکر کرنے کا التزام فرمایا ہے۔ لہٰذا آپ نے حدیث کا پہلا جز (کپڑے تقسیم فرمانا) جس کا تعلق "حدیث فعلی" سے ہے اس کو چھوڑ کر صرف وہ جز نقل فرمایا جو "حدیث قولی" ہے یعنی اعتموا الخ۔ اب چوں کہ جامع صغیر کی ترتیب ابواب وفصول پر نہیں ہے بلکہ حدیث قولی کے پہلے حرف کا اعتبار کرتے ہوئے حروف معجم کی ترتیب پر احادیث کو درج کیا گیا ہے لہٰذا اگر کسی حدیث کے

کسی لفظ میں کوئی ایسا ابہام یا احتمال ہے جس کی بنیاد پر اس حدیث کے باب یا موضوع کے تعین میں دشواری ہو تو صرف جامع صغیر دیکھ کر حتمی طور پر یہ طے نہیں کیا جاسکتا کہ اس حدیث کا تعلق کس باب سے ہو گا، جامع صغیر کی اسی کمی کو پورا کرنے کے لیے امام علی بن حسام الدین چشتی برہان پوری المعروف بالمتقی الہندی نے کتاب "کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال" تالیف فرمائی، جس میں امام سیوطی کی تین کتابوں جامع صغیر، جامع کبیر اور زیادۃ الجامع کی احادیث کو ابواب وفصول پر ترتیب دیا، ابواب وفصول کی یہ ترتیب گویا مذکورہ تین کتابوں میں موجود احادیث کی شرح کی منزل میں ہے، مصر کے بلند پایہ محدث اور ازہر شریف میں شعبہ حدیث کے پروفیسر علامہ عبد المہدی عبد القادر کنز العمال کی اس خوبی کا ذکر کرتے ہوئی فرماتے ہیں:

"جمع احادیث الجامع الصغیروزوائدہ وبوبھا علی حسب الابواب الفقھیہ، وتلك الابواب والفصول والتراجم بمنزلة الشرح للاحادیث"

[طرق تخریج الحدیث: ص۱۵۶: مکتبۃ الایمان القاہرہ۱۹۸۷ء]

(ترجمہ-: جامع صغیر کی احادیث کو جمع کیا اور پھر ابواب فقہیہ کے اعتبار سے ان کی تبویب کی، یہ ابواب، فصلیں اور تراجم احادیث کی شرح کی منزل میں ہیں) اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ اگر جامع صغیر کی کسی حدیث کے باب کے تعین میں اختلاف ہو تو اس کے تصفیہ کے لیے کنز العمال سے رہنمائی لی جاسکتی ہے- اب دیکھنا یہ ہے کہ جامع صغیر کی زیر بحث حدیث کو علامہ برہان پوری نے کنز العمال میں کس باب کے تحت درج کیا ہے؟ کنز العمال میں تیسرا باب لباس کے بیان میں ہے (الباب الثالث فی اللباس) اس باب میں دو فصلیں ہیں، پہلی فصل لباس کے آداب کے بیان میں ہے (الفصل الاول فی آدابہ) اس فصل میں چند فروع ہیں، ان میں ایک فرع کا عنوان ہے "فرع فی العمائم" اس فرع میں عمامہ کے متعلق چند احادیث درج کی گئی ہیں، جن میں پانچویں حدیث یہی زیر بحث حدیث ہے۔

[کنز العمال ج:۱۵، ص۱۳۳ (حدیث نمبر-۴۱۱۲۹) دار الکتب العلمیہ بیروت]

گویا صاحب کنز العمال کے نزدیک بھی عشا کے وقت سے اس حدیث کا کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک بھی یہ حدیث عمامہ کے باب سے متعلق ہے-

فاضل محترم نے جامع صغیر کی دو شروح (السراج المنیر للعزیزی اور فیض القدیر للمناوی) کا حوالہ بھی دیا ہے مذکورہ دونوں شروح اس وقت ہمارے پیش نظر ہیں اور یہ درست ہے کہ ان میں اس لفظ کی تشریح اس کو ''اعتام'' سے مشتق مان کر کی گئی ہے،

لیکن جامع صغیر کے ایک اور جلیل القدر شارح علامہ شہاب الدین ابو العباس احمد بن محمد المتبولی نے اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے اس کو عمامہ کے متعلق ہی تسلیم کیا ہے- آپ نے ''الاستدراك النضير'' کے نام سے جامع صغیر کی شرح فرمائی ہے، اس کا ایک نایاب مخطوطہ ازہر شریف کے کتب خانے میں محفوظ ہے، اس کے متعلقہ صفحے کی فوٹو کاپی ہمارے پیش نظر ہے، اُس میں آپ اِس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے:

''قال اعتموا ای تعمموا یعنی البسوا العمامة قال خالفوا علی الامم الخ فیه الامر بمخالفة من قبلنا حیث لم یرد فی شرعنا وان من قبلنا کانوا لایعتمون وسببه کما فی الشعب اتی النبی صلی الله علیه وسلم بثیاب من الصدقة فقسمها بین اصحابه وقال اعتموا خالفوا فذکره و روی ابن عدی والبیهقی من طریق خالد بن معدان عن عبادة مرفوعاً علیکم بالعمائم فانها سیما الملائکة وارخوا لها خلف ظهورکم ولو قیل متن الحدیث جید بهٰذه الطرق لم یبعد وفیه ندب لبس العمائم خصوصاً عند ارادة الصلاة ونحوها''

[الاستدراک النضیر شرح الجامع الصغیر: ص:٦١، مخطوطہ نمبر: م/ ۵۴۲۹ مکتبۃ الازہر القاہرہ]

کیا اس واضح عبارت کے بعد بھی اب اس بات میں کوئی شبہ رہ جاتا ہے کہ اس حدیث کا تعلق عمامہ سے نہیں ہے-

ان سب حوالوں سے قطع نظر اگر عربی لغت اور زبان کے محاورات کی رو سے اس معاملہ کا جائزہ لیا جائے تو بھی یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اس حدیث میں ''اعتموا'' سے عمامہ باندھنا ہی مراد ہے- اس لیے کہ ''اَعتَمَ'' کا معنیٰ ''صلی العشاء فی العتمة'' (اس نے رات

کے پہلے تہائی میں عشا کی نماز پڑھی) محل نظر ہے، بلکہ "اعتم" کا معنیٰ "دخل فی العتمۃ" (وہ رات کے اول تہائی میں داخل ہوا) ہے، لغت کی معتبر کتاب مختار الصحاح میں ہے

"أعتَمنا من العتمۃ کاصبحنا من الصبح"

[مختار الصحاح: ج ۱/ ص ۱۷۳ مکتبۃ لبنان بیروت ۱۹۹۵ء]

خود فاضل محترم نے علامہ مناوی کی جو عبارت نقل فرمائی ہے اس میں بھی یہی ہے -

"یقال اعتم الرجل اذا دخل فی العتمۃ کما یقال اصبح اذا دخل فی الصباح"

[فیض القدیر شرح الجامع الصغیر ج ۱/ ص ۱۷۰]

لہٰذا اگر اول تہائی شب میں عشا کی نماز پڑھنے کا مفہوم ادا کرنا ہو تو صرف "اعتم" کافی نہیں ہو گا بلکہ اس کے بعد "ب" حرف جر کے صلے کے ساتھ لفظ "عشا یا لفظ "صلاۃ" وغیرہ لانا ہو گا، مثلاً "أعتَم بالعشاء" یا "أعتَم بالصلاۃ" وغیرہ -

ذخیرہ احادیث سے اس کی بے شمار مثالیں دی جا سکتی ہیں، مثلاً امام احمد اپنی مسند میں سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنھا سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

"أعتَم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالعشاء"

[مسند احمد بن حنبل ج ۶/ ص ۳۴ مؤسسۃ القرطبۃ القاہرہ]

مصنف عبد الرزاق میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے:

"أعتَم نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلۃ بالعشاء"

[مصنف عبد الرزاق ج ۱/ ص ۵۵۷، المکتب الاسلامی بیروت ۱۴۰۳ھ]

چوں کہ عشا کی نماز کو بھی "العتمۃ" کہا گیا ہے، لہٰذا صحیح ابن حبان میں سیدنا ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کے الفاظ یہ ہیں "أعتَم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالعتمۃ" [صحیح ابن حبان ج ۳/ ۳۷۹، مؤسسۃ الرسالۃ بیروت ۱۹۹۳ء]

دیکھا آپ نے جہاں بھی "عشا کی نماز اول تہائی شب میں ادا کرنے" کا مفہوم بیان کرنا مقصود ہوتا ہے تو وہاں صرف "أعتَم" کافی نہیں ہوتا بلکہ اس کے ساتھ عشا یا صلاۃ

وغیرہ بھی لانا ضروری ہوتا ہے، فاضل محترم نے ابو داؤد شریف کی جو حدیث نقل فرمائی ہے اس میں بھی ترکیب کی یہی نوعیت ہے ''أعتِمُوا بھٰذہ الصلوٰۃ''

[سنن ابی داؤد: ج ۱ ر ص ۱۰۴، دار الفکر بیروت ۱۹۹۰ء]

اس کے بر خلاف جہاں صرف ''أعتَم'' ہوتا ہے اس سے عشا کی نماز نہیں بلکہ رات کے تہائی حصے میں داخل ہونا مراد ہوتا ہے، مثلاً امام احمد اپنی مسند میں اور ابن خزیمہ اپنی صحیح میں سیدہ عائشہ صدیقہ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا

''ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أعتَمَ ذات لیلۃ حتیٰ ذھب عامۃ اللیل وحتیٰ نام اھل المسجد فخرج فصلیٰ''

[صحیح ابن خزیمۃ ج ۱ ر ص ۱۷۹، المکتب الاسلامی بیروت ۱۹۷۰ئ-مسند احمد بن حنبل ج ۶ ر ص ۱۵۰ مؤسسۃ القرطبۃ القاہرہ]

اس حدیث پاک میں ''أعتَم'' بغیر صلے کے استعمال ہوا ہے۔ لہٰذا یہاں اس سے عشا کی نماز نہیں بلکہ رات کے پہلے تہائی حصے میں داخل ہونا مراد ہے، اس پر قرینہ یہ ہے کہ اگر آپ اس ''اعتم'' سے ''صلیٰ العشاء فی العتمۃ'' مراد لیں تو حدیث کے آخری الفاظ ''فخرج فصلیٰ'' بے معنیٰ ہو کر رہ جائیں گے۔ ہمیں تلاش بسیار کے باوجود کوئی ایسی روایت نہیں مل سکی جس میں صرف ''أعتَم'' ہو اور وہاں عشا کی نماز اول تہائی شب میں پڑھنا مراد ہو۔ اب اس وضاحت کی روشنی میں اگر زیر بحث حدیث پر غور کیا جائے تو اس میں بھی لفظ ''أعتِموا'' حرف جار 'ب' اور مجرور 'عشا' یا 'صلاۃ' کے بغیر آیا ہے اس لیے عربی لغت اور محاورے کی رو سے یہاں ''أعتِموا'' سے ''صلوا العشاء فی العتمۃ'' مراد لینا درست معلوم نہیں ہوتا، لہٰذا یہاں ''أعتِموا'' نہیں بلکہ ''اِعتَمّوا'' پڑھنا درست ہونا چاہیے، کیوں کہ ''اِعتَمّوا'' بغیر کسی صلے کے عمامہ باندھنے کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے۔

ان تمام دلائل کے بعد بھی ہم یہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتے کہ، علامہ مناوی اور علامہ عزیزی نے اس حدیث کی غیر معتبر توجیہ کی ہے، کیوں کہ ممکن ہے ان حضرات

کے پاس اس توجیہ کی کوئی ایسی وجہِ ترجیح ہو جس تک ہماری ناقص نگاہ نہیں پہونچ پارہی ہے۔ہم نے ابتدا میں ذکر کیا تھا کہ فاضلِ محترم نے اس حدیث سے عمامہ مراد ہونے کو پانچ وجوہ سے باطل کیاہے،ان پانچوں وجوہ پر بھی گفتگو ہوسکتی ہے، مگر ان جلیل القدر ائمہ فن کی تصریحات اور لغت کی شہادت کے بعد اب ہمارے خیال میں ان وجوہ پر بحث کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔" **[مضمون مکمل ہوا۔]**

مولانا اسید صاحب نے مضمون کے طوالت کے خوف سے جن پانچ وجوہ پر بحث نہیں کی ہے فقیر مناسب سمجھتاہے کہ موصوف کی تسلی کے لیے ان پر بھی قدرے بحث کرلی جائے۔ تاکہ موصوف یہ نہ کہیں کہ حدیث پر کیے گئے اعتراضات میں سے صرف ایک اعتراض کا جواب دیا گیاہے اور باقی اعتراضات کو نسیاًمنسیاً کردیا گیا۔

موصوف لکھتے ہیں:

"مگر یہ ضعیف قول چند وجوہ سے باطل ہے۔ایک تو یہ کہ بعض اقوال سے اگلی امتوں کے عمامہ کا ثبوت فراہم ہوتاہے مثلاً امام مالک، مجاہد، اور عبد الملک بن حبیب رحمۃ اللہ علیہم کے حوالے سے ابن الحاج مالکی نے لکھاہے کہ: قوم لوط، اصحاب موتفکات اور قبطی حضرات عمامہ باندھتے تھے۔" [عمامہ.....ص۴۶]

موصوف کو معلوم ہوناچاہیے کہ عموماً"امم من قبلك" سے یہود ونصاری مراد ہوتے ہیں جیسا کہ خود موصوف نے اعلیٰ حضرت سے جو ترجمہ نقل کیاہے وہ بھی اس پر شہادت دے رہاہے۔موصوف لکھتے ہیں:

"دوسرے اس بات کا پختہ ثبوت ہے کہ عمامہ عرب کا لباس تھااور عرب میں یہود ونصاری بھی آباد تھے۔" [عمامہ.....ص۴۶]

فقیر لکھتاہے: کہ عمامہ صرف مسلمانوں کا لباس ہے۔اور رہا عرب کا لباس مان کر کفار و مشرکین اور یہود ونصاری کے لیے اس کو ثابت کرنا تو اس کا مکمل جواب حدیث "عمامہ کفر وایمان کے مابین خط امتیاز ہے" میں آرہاہے۔

موصوف لکھتے ہیں:

”تیسرے یہ کہ عمامہ انبیاے کرام علیہم السلام کا لباس تھا۔ بعض علمانے اس کا تذکرہ کیا ہے۔

چوتھے یہ کہ آج بھی توراۃ کے محرف اوراق میں بعض نبیوں کے عمامہ پوش ہونے کا تذکرہ ملتا ہے“ [عمامہ.....ص۴۶]

اولاً حدیث کے مقابل تحریف شدہ توراۃ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ دوسری بات یہ کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ امم میں یہود و نصاری مراد ہیں تو پھر اس سے انبیا مراد لینا چہ معنی دارد؟

آخر میں موصوف لکھتے ہیں:

”پانچویں وجہ یہ کہ فاضل بریلوی خود اپنی کتاب ”تمہید ایمان“ کے ایک مقام پر لکھتے ہیں:

”کیا بہتیرے پادری جبہ و دستار نہیں باندھتے“ ان لفظوں سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ علماے یہود و نصاری میں عمامہ باندھنے کا رواج تھا۔“ [عمامہ.....ص۴۶]

موصوف کا اعلیٰ حضرت کی عبارت سے ”امم من قبلکم“ کے ابطال پر استدلال صحیح نہیں۔ اس لیے کہ عصر حاضر کے یہود و نصاری کا عمامہ باندھنا ہمارے لیے مضر نہیں۔ اس لیے کہ ان کی دستار حقیقتاً عمامہ نہیں ہے بلکہ اس میں اور ہمارے عمامہ میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ ایک فرق تو یہی ہے کہ وہ عمامہ بغیر ٹوپی پہنتے ہیں۔ اور ہم ٹوپی کے ساتھ۔ تو اب اس پر اپنے دعوی کی بنیاد رکھنا موصوف جیسے محقق کے لیے زیب نہیں دیتا۔

بالجملہ: موصوف کی جانب سے حدیث مذکور پر کیے گئے تمام اعتراضات غیر مقبول و غیر معتبر ہیں۔ اور حدیث پاک اپنی سند اور متن کے اعتبار سے لائق عمل و موجب ثواب ہے۔

عمامہ کی دو رکعت بے عمامہ کی ستر رکعتوں سے بہتر ہے

"رکعتان بعمامة افضل من سبعین رکعة بغیرعمامة"

یعنی عمامہ کی دو رکعت بے عمامہ کی ستر رکعتوں سے بہتر ہے۔

[المسند الفردوس للدیلمی ۲/۲۶۵]

اس حدیث کی سند میں ایک راوی طارق بن عبدالرحمن ہیں موصوف نے انہیں ضعیف ثابت کر کے حدیث پاک پر ضعیف وباطل ہونے کا حکم لگایا ہے لکھتے ہیں:

"اس حدیث کے سلسلہ اسناد میں ایک راوی طارق بن عبدالرحمن ہے جسے نسائی نے ضعفا میں شمار کیا ہے۔ امام احمد نے کہا کہ اس کی حدیث میں کچھ ضعف ہے یحیٰی بن سعد قطان کہتے ہیں کہ طارق بن عبدالرحمن میرے نزدیک ابراہیم بن مہاجر کی طرح ہے اور ابرہیم بن مہاجر کو اکثر ائمہ نقاد نے ضعفا میں شمار کیا ہے" [عمامہ.....۲۵]

فقیر لکھتا ہے کہ موصوف نے جس طرح طارق بن عبدالرحمن کے ضعیف ہونے پر متعدد حوالے پیش کیے ہیں وہ طارق بن عبدالرحمن بجلی ہیں، لیکن وہ بھی ایسے ضعیف نہیں کہ ان کے ضعف کا حدیث پر کچھ زیادہ اثر پڑے۔ علاوہ ازیں وہ اس حدیث کے راوی بھی نہیں۔ اس حدیث کے راوی طارق بن عبدالرحمن بن قاسم قرشی حجازی ہیں۔ اور یہ ثقہ ہیں۔ جیسا کی علامہ عجلی نے فرمایا "مدنی ثقة" ابن حبان نے ان کو اپنی ثقات میں ذکر کیا ہے۔ اور اسی پر حافظ حجر نے جزم فرمایا فرماتے ہیں "ثقة" علماے کرام کے اقوال کی روشنی میں طارق بن عبدالرحمن ثقہ ہیں۔ رہ گیا علامہ نسائی کا "لیس بالقوی" فرمانا، تو یہ متعین ہی نہیں کہ یہ کس کے حق میں ہے۔ جیسا کہ علامہ ابن حجر تہذیب التہذیب میں فرماتے ہیں کہ مجھے نہیں معلوم کہ علامہ نسائی نے اپنے قول لیس بالقوی کو کس کے حق میں کہا ہے۔ طارق بن عبدالرحمن قرشی کے بارے میں یا طارق بن عبدالرحمن البجلی کے بارے میں؟

اور اگر بالفرض تعین ہو بھی جائے جیسا کہ علامہ ذہبی کی درج ذیل عبارت سے ظاہر ہوتا ہے فرماتے ہیں:

''طارق بن عبدالرحمن عن میمونة وثق قال نسائی ''لیس بالقوی''

نیز کاشف میں فرماتے ہیں: ''وثق'' اور میزان میں فرماتے ہیں:

''لایکاد یعرف.قال النسائی: لیس بالقوی' فما أدری أراد هذا أو الاول وذکرہ ابن حبان فی الثقات''

تب بھی مضر نہیں کیوں کہ وہ متشددین نقاد میں سے ہیں معتدلین کے خلاف متشددین کا قول معتبر نہیں ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں علامہ ذہبی کا قول ''لایکاد یعرف'' یہ خود ان کے دوسرے قول ''وثق'' کے خلاف ہے۔ لہٰذا حدیث مذکور کے راوی طارق بن عبدالرحمن قرشی حجازی ہیں اور وہ ثقہ ہیں۔ اور بفرض غلط وہ طارق بن عبدالرحمن البجلی ہی ہوں تب بھی حدیث پر کوئی اثر نہیں پڑے گا کیوں کہ خود علامہ ذہبی نے ان کے بارے میں ایک جگہ لکھا:

''طارق بن عبد الرحمن البجلی ثقة مشهور، إلا أن أحمد بن حنبل قال: لیس حدیثه بذاك.وقال یحیی بن سعید القطان: هو عندی كإبراهیم بن مهاجر.....قال یحیی بن سعید: لیس طارق عندی بأقوی من ابن حرملة.قلت: قد روی عنه شعبة، وأبو عوانة ووكیع ووثقه ابن معین والعجلی.وقال أبو حاتم: لا بأس به، یكتب حدیثه.وقال ابن عدی: أرجو أنه لا بأس به''[۱]

علاوہ ازیں حافظ ابن حجر نے انہیں ''صدوق له اوهام'' سے تعبیر کیا ہے۔ جو ان

---

[۱] [التاریخ الکبیر ۴/ ۳۵۳، الجرح والتعدیل ۴/ ۴۸۶، معرفة الثقات ۱/ ۴۷۵، الثقات ۴/ ۳۹۵، لسان المیزان ۷/ ۲۵۰، المغنی فی الضعفاء ۱/ ۳۱۴، التقریب ۱/ ۲۸۱، الکاشف ۱/ ۵۱۱، تهذیب الکمال ۱۳/ ۳۴۴، تهذیب التهذیب ۳/ ۶، میزان الاعتدال ۳/ ۴۵۴، ۴۵۵]

کے ضعف پر صراحت نہیں کرتا۔ جیسا کہ اعلی حضرت فرماتے ہیں:

"چند اوہام یا کچھ خطائیں محدث سے صادر ہونا نہ اسے ضعیف کر دیتا ہے نہ اس کی حدیث کو مردود... تقریب دور نہیں دیکھیے تو کتنے رجال بخاری و صحیح مسلم کو "صدوق له اوهام" کہا ہے"   [فتاوی رضویہ قدیم: ۲/۲۵۱]

بر سبیل تنزل ضعیف ہی تسلیم کر لو تب بھی حدیث متابعات و شواہد و فضائل میں قابل قبول رہے گی۔ نہ کہ موضوع شدید الضعف غیر مقبول۔ جیسا کہ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

"پھر علما کی تصریح ہے کہ مجرد ضعف رواۃ کے سبب حدیث کو موضوع کہہ دینا ظلم و جزاف ہے۔ حافظ سیف الدین احمد بن ابی المجد پھر قدوۃ الفن شمس ذہبی اپنی تاریخ پھر خاتم الحفاظ تعقبات والآلی و تدریب میں فرماتے ہیں:

"صنف ابن الجوزی کتاب الموضوعات فاصاب فی ذکر(ہ) احادیث(شنیعة) مخالفة للنقل والعقل، (وما)ومما لم یصب فیه اطلاقه الوضع علی احادیث بکلام بعض الناس فی رواتها، کقوله فلان ضعیف اولیس بالقوی اولین ولیس ذلك الحدیث مما یشهد القلب ببطلانه ولافیه مخالفة ولامعارضة لکتاب ولاسنة ولااجماع ولاحجة بانه موضوع سوی کلام ذلك الرجل فی رواته(راویه) وهذا عدوان ومجازفة"

(ابن جوزی نے کتاب الموضوعات لکھی تو اس میں انہوں نے ایسی روایات کی نشان دہی کر کے بہت ہی اچھا کیا جو عقل و نقل کے خلاف ہیں، لیکن بعض روایات پر وضع کا اطلاق اس لیے کر دیا کہ ان کے بعض راویوں میں کلام تھا، یہ درست نہیں کیا، مثلاً راوی کے بارے میں یہ قول کہ فلاں ضعیف ہے یا وہ قوی نہیں یا وہ کمزور ہے یہ حدیث ایسی نہیں کہ اس کے بطلان پر دل گواہی دے نہ اس میں مخالف ہے نہ یہ کتاب و سنّت اور اجماع کے معارض ہے اور نہ ہی یہ اس بات پر حجت ہے کہ یہ روایت موضوع ہے ماسوائے راویوں میں اس آدمی کے کلام کے اور یہ زیادتی و تخمین ہے)"

[فتاوی رضویہ جدید: ج۵ ص۴۵۴، ۴۵۳]

اگر ضعف راویان مستلزم وضع و ضعف شدید ہو تو بخاری و مسلم بھی صحاح کے زمرے سے خارج ہو جائیں۔ کیوں کہ ان میں بھی ضعفا کی روایتیں در بارہ متابعات و شواہد موجود ہیں۔ جیسا کہ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

"خود بعض ضعفا رجال شیخین میں اگرچہ متابعتاً یا یوں بھی واقع جس سے ان کا نا متروک ہونا واضح" [مرجع سابق:ص۳۰۴]

رجال صحیحین میں ضعفا کا اندراج اس بات پر غمازی کرتا ہے کہ ضعف راوی حدیث میں نہیں ضرر دیتا مگر یہ کہ احکام میں اس حدیث پر عمل کو روک دے۔رہا متابعات و شواہد و فضائل و ترغیب و ترہیب میں تو باتفاق علما مقبول و مطلوب۔الغرض ضعیف راوی کی روایت صرف ضعیف بضعف یسیر ہو گی۔نہ کہ موضوع و باطل۔ جیسا کہ علامہ عبد الباقی زرقانی شرح مواہب لدنیہ میں فرماتے ہیں:

"المدار علی الاسناد فان تفرد به کذاب اووضاع فحدیثه موضوع وان کان ضعیفا فالحدیث ضعیف فقط۔

(مدار سندِ حدیث پر ہے اگر اسے روایت کرنے والا کذاب یا وضاع متفرد ہے تو وہ روایت موضوع ہو گی اور اگر ضعیف ہے تو روایت صرف ضعیف ہو گی۔)"

[شرح مواہب، بحوالہ فتاوی رضویہ جدید:ج۵ص۴۶۵]

یہ تمام بحث تو اس وقت ہے جب راوی کو ضعیف تسلیم کر لیا جائے حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔لہٰذا حدیث مذکور سند کے اعتبار سے قابل اعتبار و قبول ہے۔ اور رہا متن حدیث پر موصوف کا پیش کردہ استحالہ تو اس کا جواب حدیث عبد اللہ بن عمر کے تحت گزر چکا ہے۔

عمامہ کفر و ایمان کے مابین خط امتیاز ہے

"حدثنا أبو بكر بن فورك رحمه الله، أنبأ عبد الله بن جعفر، ثنا يونس بن حبيب، ثنا أبو داؤد، ثنا الأشعث بن سعيد، ثنا عبد الله بن بسر، عن أبي راشد الحبراني، عن علي، رضي الله عنه قال: عممني رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم غدير خم بعمامة سدلها خلفي ثم قال: إن الله أمدني يوم بدر، وحنين بملائكة يعتمون هذه العمة وقال: إن العمامة حاجزة بين الكفر والإيمان"

یعنی ہم سے ابو بکر بن فورک نے حدیث بیان کی، انہیں عبد اللہ بن جعفر نے خبر دی، ان سے یونس بن حبیب نے، ان سے ابو داؤد نے، ان سے اشعث بن سعید نے، ان سے عبد اللہ بن بسر نے، ان سے ابوراشد حبرانی نے وہ روایت کرتے ہیں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حضرت علی فرماتے ہیں کہ:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غدید خم کے دن میرے عمامہ باندھا اور اس کا شملہ میرے پیچھے چھوڑ دیا پھر فرمایا کہ:

اللہ نے بدر و حنین میں جن فرشتوں کے ذریعہ میری مدد فرمائی وہ ایسا عمامہ باندھے ہوئے تھے۔ اور فرمایا کہ عمامہ کفر اور ایمان کے درمیان امتیاز ہے)

[سنن البیہقی الکبری ج ۱۰ص ۱۴]

بیہقی کی ذکر کردہ اس حدیث میں دو راوی صفت ضعف سے متصف ہیں ایک اشعث بن سعید جو ابو الربیع السمان سے مشہور ہے، اور دوسرا راوی عبد اللہ بن بسر۔ اشعث بن سعید، عبد اللہ بن بسر کے مقابلہ میں زیادہ ضعیف ہے۔ اشعث بن سعید کے سلسلے میں ائمہ نقاد کے مختلف آرا و نظریات ہیں:

امام نسائی نے فرمایا "ضعیف" نیز فرمایا "لایکتب حدیثه، لیس بثقة" ابن معین نے

روایت دوری میں ایک جگہ فرمایا "لیس حدیثه بشیء" اور دوسری جگہ فرمایا "لیس بشیء" اسی طرح ابو یعلی، ابن ابی خیثمہ اور ابو داؤد کی بھی روایت میں ہے۔ اور دارمی کی روایت میں ہے کہ ابن معین نے فرمایا" "لیس بثقة" اسی طرح امام بخاری نے ابن معین سے نقل کیا جیسا کہ الضعفاء الکبیر اور کامل میں ہے۔ اور ابن عدی نے دوری سے روایت کرتے ہوئے ابن معین کا قول ذکر کیا کہ انہوں نے "ضعیف" فرمایا۔ ابن المدینی نے ابن ابی شیبہ کی روایت میں فرمایا "کان ضعیفا" احمد بن حنبل نے عبد اللہ کی روایت میں فرمایا "حدیثه حدیث لیس بذالك مضطرب" اور مروزی کی روایت میں فرمایا "لیس حدیثه بشیء" فلاس نے کہا "متروك الحدیث وکان لایحفظ" نیز فرمایا "کان لایحفظ وھو رجل صدق" جیسا کہ اکمال تہذیب الکمال میں ہے۔

امام بخاری نے فرمایا "لیس بالحافظ عندھم یکتب حدیثه" اور عقیلی نے آدم بن موسی اور ابن عدی نے دولابی سے روایت کرتے ہوئے بیان کیا کہ امام بخاری نے فرمایا "لیس بمتروك، ولیس بالحافظ عندھم" جوزجانی نے کہا "واھی الحدیث" ابوزرعہ نے کہا "ضعیف الحدیث" ابو داؤد نے "ضعیف" کہا۔ فسوی نے کہا "حدیثه لیس بشیء" ابو حاتم رازی نے کہا "ضعیف الحدیث، منکر الحدیث، سیء الحفظ، یروی المناکیر عن الثقات" ترمذی نے کہا "اشعث یضعف فی الحدیث" ابن الجنید نے کہا "متروك" ساجی نے کہا "ضعیف، قرف (یعنی اتھم) بالقدر، ترکوا حدیثه یحدث عن ھشام بن عروۃ احادیث مناکیر" ابن الجارود نے کہا "لیس حدیثه بشیء" عقیلی نے دو حدیث ذکر کرنے کے بعد کہا "وله غیر حدیث من ھٰذا النحو لایتابع علی شیء منھا" ابن حبان نے کہا "یروی عن الائمة الثقات الاحادیث الموضوعات" ابن عدی نے چند احادیث منکرہ کو ذکر کرنے کے بعد کہا "ابو الربیع السمان له من الحدیث غیر ما ذکرت وفی احادیثه مالیس بمحفوظ و موضع ضعفه یکتب حدیثه، وانکر ما حدث عنه ما ذکرته" ابو احمد الحاکم نے کہا "لیس بالقوی عندھم" دار قطنی نے کہا "متروك" نیز کہا "ضعیف"

ابن عبد البر نے کہا 'هوعندهم ضعيف الحديث، اتفقوا على ضعفه لسوء حفظه وانه كان يخطي على الثقات فاضطرب حديثه" ابن القطان نے کہا "سيء الحفظ يروي المنكرات عن الثقات" ذہبی نے کہا "ضعفوه كلهم" اور کاشف میں "ضعيف" فرمایا، ابن حجر فرماتے ہیں "متروك"[۱]

اشعث بن سعید کے بارے میں جملہ محدثین کے اقوال جرح کے سلسلے میں ملتے ہیں۔ یعنی سبھی لوگ ان کی تجریح پر متفق ہیں۔ البتہ تحدید مرتبہ میں مختلف ہیں بعض نے تکذیب کی ہے اور بعض نے متروک گردانا ہے جب کہ بعض نے ان ضعفا میں شمار کیا ہے جن کی حدیث لائق اعتبار ہوتی ہے۔ میرے خیال میں قول اخیر ہی موزوں ہے کیوں کہ امام بخاری اور ابن عدی جیسے لوگوں نے صراحت کی ہے "مع ضعفه يكتب حديثه، ولايترك" جب کہ تکذیب کرنے یا متروک کہنے والوں میں بعض متشددین میں سے ہیں اور یہ دونوں حضرات معتدلین میں سے ہیں۔ ہاں ابن عدی کو بعض حضرات متشددین میں شمار کرتے ہیں۔

اور عبد اللہ بن بسر کے بارے میں بھی اکثر ائمہ نقاد نے ضعیف ہونے کا حکم لگایا ہے۔ یحیٰی بن سعید القطان نے فرمایا "رايته وليس بشيء" ابو حاتم رازی اور دار قطنی نے فرمایا "ضعيف" اور تہذیب التہذیب میں ہے "ضعيف الحديث" نسائی نے فرمایا "ليس بثقة" ذہبی نے فرمایا "ضعفوه" ترمذی نے فرمایا "ضعيف ضعفه يحيیٰ بن سعيد وغيره" آجری نے ابو داؤد سے روایت کرتے ہوئے کہا "ليس بالقوی" ابن حبان نے ان کو

---

[۱] [تاریخ الدوری عن ابن معین ۴/ ۸۱، ۹۰، تاریخ الدارمی عن ابن معین ۶۸، سؤالات محمد بن عثمان بن ابی شیبۃ لابن المدینی ص ۱۶۸، العلل و معرفۃ الرجال ۲/ ۴۹، التاریخ الکبیر ۱/ ۴۳۰، التاریخ الصغیر ۲/ ۲۶۶، الضعفاء الصغیر ۱/ ۱۹، أحوال الرجال ۹۳، سؤالات الآجری لأبی داؤد ص ۳۳۱، ۳۳۲، المعرفۃ والتاریخ ۲/ ۱۱۳، ۱۱۴، الضعفاء الکبیر ۱/ ۳۰، ۳۱، الجرح والتعدیل ۱/ ۱/ ۲۷۲، المجروحین ۱/ ۱۷۲، ۱۷۳، الکامل ۱/ ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۰]

''ثقات'' میں ذکر کیا۔ ابن حجر عسقلانی نے فرمایا ''ضعیف''[۱]

ائمہ نقاد تجرتح پر متفق ہیں صرف ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے۔ لہذا عبد اللہ بن بسر ضعیف راوی ہے۔

قطع نظر اس سند سے اس حدیث کو بیہقی نے اسماعیل بن عیاش کی سند سے بھی روایت کیا جس میں صرف عبد اللہ بن بسر ضعیف ہے لیکن اس سند کو بیہقی نے منقطع قرار دیا ہے۔ [سنن البیہقی الکبری ج ۱۰ ص ۱۴]

الحاصل: حدیث مذکور کی اس سند میں دو علتیں ہیں۔ ایک تو راوی عبد اللہ بن بسر کا ضعیف ہونا اور دوسری علت انقطاع سند۔ اور دونوں ہی علتیں حدیث میں صرف ضعف یسیر کو مستلزم ہیں، نہ کہ مورث وضع و ضعف شدید۔ کیوں کہ ضعیف راوی کی حدیث ضعیف بضعف یسیر ہوا کرتی ہے۔ جیسا کہ حدیث ابی درداء کے تحت گزرا۔ رہا انقطاع سند تو اگر اس کے راوی ثقہ ہیں تو حدیث کی صحت و حجیت میں کچھ خلل واقع نہیں ہوتا۔ اور اگر ثقہ نہیں تو حدیث صرف ضعیف کہلاتی ہے اور ضعیف حدیث فضائل اعمال میں بالاتفاق مقبول ہے۔

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

''اسی طرح سند کا منقطع ہونا مستلزم وضع نہیں۔ ہمارے ائمہ کرام اور جمہور علمائے کرام کے نزدیک تو انقطاع سے صحت و حجیت ہی میں کچھ خلل نہیں آتا۔ محقق کمال الدین محمد ابن الہمام فتح القدیر میں فرماتے ہیں:

'بالانقطاع وھو عندنا کالارسال بعد عدالۃ الرواۃ وثقتھم لایضر'

امام ابن امیر الحاج حلیہ میں فرماتے ہیں:

---

[۱] [المیزان ۴ /۶۷، المغنی فی الضعفاء ۱ /۳۳۳، تہذیب التہذیب ۵ /۱۳۹، تہذیب الکمال ۱۴ /۳۳۵، الجرح والتعدیل ۵ /۱۲ الضعفاء للنسائی ۱ /۶۴، الضعفا لابن الجوزی ۲ /۱۱۶، الکامل ۴ /۱۷۳، الضعفا للعقیلی ۲ /۲۳۴، التاریخ الصغیر ۲ /۷۶، الثقات ۵ /۱۵، تقریب التہذیب ۲۴۰]

'قال ابوداؤد ھٰذا مرسل ای نوع مرسل وھوالمنقطع لکن المرسل حجة عندنا وعندالجمھور'

اور جو اسے قادح جانتے ہیں وہ بھی صرف مورث ضعف مانتے ہیں نہ کہ مستلزم موضوعیت۔ مرقاۃ شریف میں امام ابن حجر مکی سے منقول:

'لایضر ذلك فی الاستدلال به ھھنالان المنقطع یعمل به فی الفضائل اجماعاً'

یعنی یہ امر یہاں کچھ استدلال کو مضر نہیں کہ منقطع پر فضائل میں تو بالا اجماع عمل کیا جاتا ہے"

[فتاوی رضویہ جدید: ج۵ ص۴۴۸ تا ۴۵۰]

الحاصل: حدیث مذکور ضعیف ہے موصوف بھی اس بات کے مقر ہیں لکھتے ہیں:

"لہٰذا ظاہر ہوتا ہے کہ زیر بحث ضعیف روایت میں ... الخ"

[عمامہ.... ص۳۳]

متن حدیث پر تجزیہ کا تصفیہ

موصوف جب سلسلہ اسناد میں کچھ کمال نہ دکھا سکے تو چلے متن حدیث کا تجزیہ کرنے اور لکھ بیٹھے کہ تاریخ کے حوالے سے حنین کے معرکہ میں فرشتوں کا اترنا ثابت نہیں۔ ممکن ہے سبقت قلم کی وجہ سے لفظ مدد چھوٹ گیا ہو کیوں کہ اگلے صفحہ کی ایک عبارت اس بات کی جانب مشیر ہے لکھتے ہیں:

''معرکہ حنین میں فرشتوں کی مدد کا اترنا تو کسی حوالے میں نہیں ملتا''

[عمامہ.... ص ۳۰]

موصوف کے الفاظ عبارت کی تاویل آسان ہے۔ لیکن مفہوم عبارت میں تاویل از حد دشوار۔ کیوں کہ موصوف کی تحریر کردہ عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ جنگ حنین میں فرشتے مدد کے لیے نہیں اترے۔ حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ معرکہ حنین کا ذکر قرآن مجید میں کچھ اس انداز سے ہے:

''لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ ثُمَّ أَنْزَلَ اللّٰهُ سَكِينَتَهُ عَلٰى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذٰلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ''

(بے شک اللہ نے بہت جگہ تمہاری مدد کی اور حنین کے دن جب تم اپنی کثرت پر اترا گئے تھے تو وہ تمہارے کچھ کام نہ آئی۔ اور زمین اتنی وسیع ہو کر تم پر تنگ ہو گئی پھر تم پیٹھ دے کر پھر گئے پھر اللہ نے اپنی تسکین اتاری اپنے رسول پر اور مسلمانوں پر اور وہ لشکر اتارے جو تم نے نہ دیکھے اور کافروں کو عذاب دیا اور منکروں کی یہی سزا ہے۔)

[ترجمہ قرآن کنز الایمان: پارہ ۱۰ سورہ توبہ، آیت ۲۵،۲۶]

مذکورہ آیتوں میں لفظ جنود کی تفسیر جلالین شریف میں ملائکہ سے کی ہے۔ اور حاشیہ جلالین شریف میں نزول ملائکہ کا سبب ''لتقویة قلوب المسلمین'' بتایا ہے۔ تفسیر مدارک التنزیل میں بھی اسی بات کی جانب اشارہ ہے لکھتے ہیں۔

''وانزل جنودالم تروهایعنی الملائکة لتثبیت المومنین و تشجیعهم وتخذیل المشرکین وتجبینهم لاللقتال'' [سورہ توبہ ص ۲۱۲]

مذکورہ بالا عبارت صاف پتہ دے رہی ہے کہ ملائکہ نے مسلمانوں کو ثابت قدم رکھ کر، ان کے دلوں کو تقویت دے کر، مشرکین کے دلوں میں مسلمانوں کا خوف ڈال کر، ان کو بزدل کرکے، پسپا کرنے میں مسلمانوں کی مدد کی۔ ہاں موصوف اسے مدد نہ مانیں تو کوئی بات نہیں کیوں کہ ان کے نزدیک مدد صرف قتال کا نام ہے۔ حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ جیسا کہ خود علامہ نسفی کی مندرجہ ذیل عبارت اس بات پر غمازی کر رہی ہے:

''کانت الملائکة یوم حنین مددا وعونا''

[سورہ توبہ ص ۲۱۰]

نیز یہی بات علامہ شیخ عبد الحق نے مدارج النبوۃ میں فرمائی۔ [۵۱۶/۲]

تفسیر مذکور کی مذکورہ بالا دونوں عبارتوں پر درج ذیل واقعہ جو کتب سیر کی معتبر کتابوں میں موجود ہے موید ہے۔ حضرت عثمان کے پرپوتے امیہ بن عبد اللہ فرماتے ہیں کہ مالک بن عوف نے جنگ حنین کے دن چند کافر جاسوس بھیجے تو جب وہ اس کے پاس واپس پہنچے تو ان کے جوڑ کٹے ہوئے تھے، تو اس نے کہا تم برباد ہو جاؤ تمہاری یہ حالت کیسے ہوئی؟ تو انہوں نے کہا ہمارے پاس سفید رنگ کے کچھ لوگ سفید اور سیاہ نشانات کے گھوڑوں پر آئے، بخدا ہم ان کو بالکل نہ روک سکے۔ یہاں تک کہ یہ مصیبت ہمیں آپہنچی جو تم دیکھ رہے ہو۔

مذکورہ واقعہ کو علامہ سیوطی نے اپنی کتاب مستطاب ''الحبائك فی اخبار الملائك'' میں دلائل النبوۃ امام ابونعیم اور امام بیہقی کی دلائل النبوۃ سے نقل کیا ہے۔ نیز یہ واقعہ

البدایہ والنہایۃ لابن کثیر اور دیگر کتب معتمدہ میں مذکور ہے۔

[البدایہ والنہایہ ۴/۳۷۴]

مذکورہ بالا نصوص سے یہ بات صاف ہوگئی کہ فرشتے جنگ حنین میں مسلمانوں کی مدد کے لیے آئے تھے اور انہوں نے مسلمانوں کے دلوں کو تقویت دے کر انہیں پھر جنگ میں مشرکین سے نبرد آزما ہونے پر آمادہ کیا۔ اور مسلمان جنگ میں پھر سے مصروف ہوئے اور فتح و کامرانی کے جھنڈے نصب کیے۔ اور یہ اللہ کی جانب سے رحمت اور اس کے فرشتوں کی مدد کا ہی نتیجہ تھا۔

موصوف نے بے شمار حوالجات صرف اس بات کو ثابت کرنے میں دئے ہیں کہ حنین میں فرشتوں نے قتال نہیں کیا حالانکہ ثابت یہ کرنا تھا کہ اللہ نے فرشتوں کے ذریعہ مدد نہیں کی۔

موصوف محترم مذکورۃ الصدر حدیث کے متن پر ایک اور چوٹ دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"نیز حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر کے پیش کی جانے والی یہ بات کہ 'عمامہ کفر و ایمان کے درمیان روک ہے' باطل اور موضوع ہے۔ کیوں کہ عمامہ عرب کا قومی لباس تھا جسے کافر اور مسلمان دونوں ہی مشترکہ طور پر استعمال کرتے تھے یہ مسلمانوں کا کوئی علامتی نشان نہ تھا" [عمامہ.....۳۰]

موصوف نے شعراے عرب کے کلام سے استدلال کرتے ہوئے چند قبیلوں کے عمامہ پوش ہونے کا تذکرہ کیا ہے اور یہ باور کرانے کی ناکام کوشش کی ہے کہ عمامہ عرب کا قومی لباس تھا جسے مسلمان اور کافر دونوں ہی استعمال کرتے تھے۔ حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے کیوں کہ کسی معتبر حوالہ سے یہ بات ثابت نہیں ہے کہ مشرکین نے بھی عمامہ پہنا ہو۔ رہا قبائل عرب کا عمامہ پوش ہونا اور شعرا کا ان کو اپنے کلام میں بیان کرنا تو یہ بھی مشرکین کے عمامہ پوش ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ کیوں کہ جن شعرا کے کلام سے استدلال کیا گیا ہے وہ عہد نبوی کے بعد کے ہیں اور عہد نبوی میں تمام عرب میں اسلام

پھیل چکا تھا تمام قبائل عرب دامن اسلام سے وابستہ ہو چکے تھے۔

[بخاری شریف ۲/۶۱۶]

تو اب کسی شاعر کا کسی قبیلہ کے عمامہ پوش ہونے کا ذکر عرب کے مشرکین کے عمامہ پوش ہونے کو مستلزم نہیں ۔ ہاں عہد نبوی سے قبل قبائل عرب کے عمامہ پوش ہونے کا ذکر عربی شعرانے کیا ہو تو یہ قدرے محل کلام ہے۔ حالانکہ یہ ثابت نہیں۔ علاوہ ازیں موصوف کے بیان کردہ اشعار جو دیوان جریر و دیوان فرزوق سے ماخوذ ہیں وہ خود جادو وہ سر چڑھ کر بولے کے مصداق ہیں۔ کیوں کہ موصوف کے مستدل اشعار میں قبیلہ بنو نمیر، قبیلہ ازد، قبیلہ عجلان، اور قبیلہ بنی تمیم کے عمامہ پوش ہونے کا ذکر ہے۔ اور یہ چاروں قبیلے عہد نبوی میں ہی اسلام لے آئے تھے جیسا کہ زرقانی، مدارج النبوۃ شواہد النبوۃ اور دیگر سیر کی معتبر کتابوں میں ان کے اسلام لانے کا تذکرہ موجود ہے۔

موصوف جب عربی اشعار کے ذریعہ عمامہ کو عرب کا مشترکہ لباس قرار دینے میں ناکام رہے تو اخیر میں حدیث کو بروے کار لا کر اس کو اپنا مستدل بنایا۔ لکھتے ہیں:

"بلکہ بعض روایتوں سے بھی پتہ چلتا ہے کہ عمامہ عرب کا قومی لباس تھا چنانچہ دیلمی کی روایت میں ابن عباس سے مروی ہے:

'العمائم تیجان العرب فاذاوضعوا العمائم وضعوا عزهم وفی نسخة فاذاوضعوا العمائم وضع الله عزهم' .... حضرت علی کی روایت میں ہے:

'العمائم تیجان العرب، والاحتباء حیطانها، وجلوس المؤمن فی المسجد رباطه' ... اوپر دیے گئے حوالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ عمامہ عرب کا مشترکہ قومی لباس تھا جسے کافر اور اسلام کے درمیان خط امتیاز کیسے کھینچ سکتا ہے؟ الخ" [عمامہ....۳۳]

راقم لکھتا ہے کہ احادیث میں عرب کا لفظ اکثر و بیشتر مسلمین عرب کے لیے ہے۔ جیسا کہ درج ذیل حدیث میں ہے:

"قال رسول الله صلی الله علیه وسلم فاحبوا العرب بکل قلوبکم"

موصوف بتائیں کہ کیا یہاں اہل عرب سے مشرکین بھی مراد ہیں؟ ہر گز نہیں۔

اسی طرح یہ حدیث:

"قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من سب العرب فاولئك هم المشركون"

یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جو اہل عرب کو سب و شتم کریں وہ خاص مشرک ہیں۔ [جامع الاحادیث ۴۵۸/۳]

یوہیں یہ حدیث: "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بغض العرب نفاق"

یعنی اہل عرب سے بغض نفاق ہے۔[مرجع سابق ۴۶۱/۳]

موصوف سوچ سمجھ کر جواب دیں! کہ کیا مشرکین عرب کو گالی دینا شرک ہے؟ اور کیا ان سے عداوت رکھنے والا منافق ہے؟ ہر گز نہیں! کیوں کہ قرینہ پتہ دے رہا ہے کہ یہاں عرب کا تعلق مسلمانوں سے ہے نہ کہ مشرکین سے۔ لہٰذا اب قرینہ ہی کے ذریعہ اس بات کا تعین بھی کیا جا سکتا ہے کہ موصوف کی پیش کردہ احادیث میں عرب کا تعلق کس سے ہے۔ اور موصوف کی پیش کردہ پہلی حدیث کے سیاق پر غور کرنے کے بعد یہ بات بھی کھل کر آگئی کہ عمامہ کا اترنا گویا عزت کا اترنا ہے، اور عزت مسلمانوں کے لیے ہے نہ کہ مشرکین کے لیے۔

اور دوسری حدیث میں کپڑا لپیٹ کر بیٹھنا یعنی ستر عورت اور پھر مومن کا مسجد میں رہنا، اس کا تعلق بھی بالکل مشرکین سے نہیں ہے۔

الحاصل: موصوف کی پیش کردہ دونوں حدیثیں ہماری تائید میں ہیں وہ یہ کہ عمامے مسلمانوں کا تاج ہیں اور یہ عرب کا مشترکہ لباس نہیں۔

اوراق گذشتہ سے یہ نتیجہ نکل کر سامنے آیا کہ عمامہ مسلمانوں کا لباس ہے خواہ وہ عربی ہوں یا عجمی، عمامہ کو عرب کا مشترکہ لباس قرار دینا باطل محض ہے، لہٰذا مذکورۃ الصدر حدیث سند اور متن کے اعتبار سے صرف ضعیف ہے جو فضائل میں بالاتفاق مقبول ہے۔

❖❖❖

عمامہ سے حلم بڑھتا ہے

"أخبرنا أبو سعد الماليني، أنا أبو أحمد بن عدي، ثنا محمد بن أحمد بن حرب، ثنا إسماعيل بن سعيد، ثنا إسماعيل بن عمر أبو المنذر، ثنا يونس بن أبي إسحاق قال: حدثني ابن عيسى، عن عبيد الله بن أبي حميد، عن أبي المليح، عن أبيه قال: قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: اعتموا تزدادوا حلما"

یعنی ہمیں ابو سعد مالینی نے خبر دی انہیں ابو احمد بن عدی نے ان سے محمد احمد بن حرب نے حدیث بیان کی ان سے اسماعیل بن سعید نے ان سے اسماعیل بن عمر ابو منذر نے ان سے یونس بن اسحاق نے کہا ان سے ابن عیسیٰ نے حدیث بیان کی وہ عبید اللہ بن ابو حمید سے روایت کرتے ہیں وہ ابو ملیح سے وہ اپنے والد سے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

عمامہ باندھو تمہارا حلم بڑھے گا۔"

[شعب الایمان للبیہقی ۵/۱۷۵، مجمع الزوائد ۵/۱۱۹، المستدرک للحاکم کتاب اللباس، رقم ۷۴۱۱]

حدیث مذکور کو حاکم و بزار و بیہقی اور طبرانی نے روایت کیا ہے ان کے اسناد کا دارو مدار عبد اللہ بن ابی حمید پر ہے اور عبد اللہ بن ابی حمید کے سلسلہ میں ائمہ نقاد تجریح پر متفق ہیں چنانچہ امام نسائی نے فرمایا: "متروك الحديث" نیز فرمایا "ليس بثقة" احمد بن حنبل نے فرمایا "ترك الناس حديثه" دارقطنی نے فرمایا "ضعيف الحديث" بخاری نے فرمایا "منكر الحديث" ابن معین نے فرمایا "ضعيف الحديث" دحیم نے فرمایا "ضعيف" ذہبی نے فرمایا "ضعفه محمد بن المثنى" بخاری نے دوسری جگہ فرمایا "يروي عن ابي المليح عجائب" ابو نعیم اصبہانی اور حاکم نے کہا "يروي عن ابي مليح وعطاء مناكير"

ترمذی نے علل میں بخاری سے روایت کرتے ہوئے کہا ”ضعیف ذاھب الحدیث لا اروی عنہ شیئاً“ یعقوب بن سفیان نے کہا ”ضعیف ضعیف“ ابو حاتم رازی نے فرمایا ”منکر الحدیث، ضعیف الحدیث“ ابن حبان نے فرمایا ”وکان ممن یقلب الاسانید ویاتی بالاشیاء التی لایشك من الحدیث صناعته انهامقلوبة فاستحق الترك لماکثرفی روایته“ ذہبی نے فرمایا ”وھوہ“ ابن حجر نے فرمایا ”متروك الحدیث“[۱]

ان اقوال کا خلاصہ یہ ہے کہ راوی متروک الحدیث ہے۔

قطع نظر عبید اللہ بن ابی حمید کی سند سے، طبرانی نے اس کو حسب ذیل سند سے بھی روایت کیا ہے۔

”حدثنا محمد بن صالح بن الولید النرسی، ثنا ھلال بن بشر، ثنا عمران بن تمام، عن أبی جمرة، عن ابن عباس....الخ“ [المعجم الکبیر:۱۲/۲۲۱]

مذکورہ سند میں ایک راوی عمران بن تمام کے علاوہ تمام راوی ثقہ ہیں۔

[مجمع الزوائد ۵/۱۱۹]

اور عمران بن تمام کے سلسلے میں ائمہ نقاد نے صرف ابو حاتم کے قول کو نقل کیا ہے۔ اور ابو حاتم نے کہیں ”مستور“ کہا ہے اور ”کہیں“ اتی بخبر منکر“ فرمایا ہے جیسا کہ الجرح والتعدیل میں ہے:

”عمران بن تمام روی عن ابی جمرة، نا عبد الرحمن قال سألت ابی عنه فقال کان عندی مستورا إلی ان حدث عن ابی جمرة عن ابن عباس عن النبی صلی الله علیه وسلم بحدیث منکر“[۶/۲۹۵]

---

[۱] [الضعفاء للنسائی ۱/۲۶، الضعفاء لابن الجوزی ۲/۱۶۱، الضعفاء للعقیلی ۳/۱۱۸، المجروحین ۲/۶۵، الجرح والتعدیل ۵/ ۳۱۲، المغنی فی الضعفاء ۲/۴۱۵، المیزان ۵/ ۶، الضعفاء للا صبہانی ۱/ ۱۰۳، الضعفاء الصغیر ۱/ ۷۲، تہذیب الکمال ۱۹/ ۳، الکاشف ۱/ ۶۷۹، تہذیب التہذیب ۷/ ۹، تقریب التہذیب ۱/ ۳۷۰]

لسان المیزان میں ہے:

"عمران بن تمام عن ابی وقال ابوحاتم اتی بخبرمنکر.....ولفظ ابی حاتم کان مستورا متی حدث عن ابی جمرة عن ابن عباس....الخ" [۳۴۴/۴]

میزان الاعتدال میں ہے:"قال ابوحاتم اتی بخبرمنکر"[۲۸۵/۵]

یہ دونوں جرحیں ایسی نہیں ہیں جن کی وجہ سے راوی کو متروک الحدیث کہا جائے کہ اس کی حدیث مقبول ہی نہ ہو بلکہ اتی بخبر منکر سے ثقاہت میں کوئی فرق نہیں آتا جب تک کہ اس کی حدیثوں میں کثرت سے نکارت نہ ہو۔ اور ائمہ نقاد اسے منکر الحدیث سے تعبیر نہ کریں۔ اور صرف منکر روایتیں لانا مورث ضعف ہوتا تو بہت سے ثقہ حضرات ضعف کے زمرے میں داخل ہوتے۔ جیسا کہ محمد بن ابراہیم التیمی کے سلسلے میں احمد بن حنبل نے کہا"یروی احادیث منکرة" حالانکہ وہ ثقہ ہیں۔

(اس کی مکمل وضاحت فقیر نے 'عمامہ فرشتوں کی پہچان ہے' میں کی ہے۔ فلیرجع)

اور رہا راوی کا مستور ہونا تو اس سے بھی راوی پر کوئی خاص اثر نہیں پڑتا۔ کیوں کہ مستور راوی جمہور کے نزدیک مقبول ہے۔ اعلی حضرت فرماتے ہیں:

"مستور تو جمہور محققین کے نزدیک مقبول ہے یہی مذہب امام الائمہ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالی عنہ کا ہے۔ فتح المغیث میں ہے:

'قبلہ ابوحنیفة خلافا للشافعی' (امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اسے قبول کرتے ہیں امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس میں اختلاف رکھتے ہیں)

امام نووی فرماتے ہیں یہی صحیح ہے:

'قالہ فی شرح المھذب، ذکرہ فی التدریب، وکذلك مال الی اختیارہ الامام ابوعمروبن الصلاح فی مقدمتہ'

(یہ شرح المہذب میں ہے، تدریب میں بھی اسے ذکر کیا، امام ابو عمرو بن الصلاح نے اپنے مقدمہ میں اسے ہی اختیار فرمایا)" [فتاوی رضویہ جدید: ج۵ ص ۴۴۳، ۴۴۴]

بر سبیل تنزل عمران بن تمام ضعیف ہی ہو پھر بھی مذکورۃ الصدر حدیث موضوع یاشدید الضعف نہیں ہوگی۔ بلکہ متعدد سندوں سے آنے کی وجہ سے حدیث حسن لغیرہ کے منزل پر فائز ہوگی۔ کیوں کہ تمام سندوں کے رواۃ میں کوئی بھی کذاب یا متہم بالکذب نہیں ہے۔عبید اللہ بن ابی حمید کے "منکر الحدیث" ہونے کی وجہ سے حدیث کو ضعیف مقبول کے درجہ میں رکھا جائے گا۔ لیکن عمران بن تمام کی سند کے اعتبار سے حدیث عبید اللہ بن ابی حمید کو تقویت ملے گی۔ لہٰذا حسن لغیرہ تک ترقی کرے گی۔ اور بالفرض حسن لغیرہ نہ بھی تسلیم کیا جائے تب بھی حدیث موضوع یا شدید الضعف مقبول کے زمرے میں داخل ہو جائے گی۔ کیوں وہ حدیث جو متعدد سندوں سے آئے اور ان سندوں میں کوئی راوی متہم بالکذب بھی ہو تب بھی وہ حدیث فضائل اعمال میں قابل قبول ہوتی ہے چہ جائے کہ راوی منکر الحدیث۔ میری مذکورہ تحریر کا محور علامہ ابن حجر کا درج ذیل قول ہے:

" الضعیف الذی ضعفه ناشئ عن سؤ حفظ رواته، إذا کثرت طرقه، ارتقی إلی مرتبة الحسن الذی ضعفه ناشئ عن تهمة أو جهالة إذا کثرت طرقه ارتقی عن مرتبة المردود و المنکر الذی لایجوز العمل به بحال إلی مرتبة الضعیف الذی یجوز العمل به فی فضائل "

یعنی جس حدیث میں ضعف اس کے رواۃ کے سوء حفظ سے پیدا ہوا ہے کثرت طرق سے وہ ترقی کر کے مرتبہ حسن میں پہنچ جاتی ہے اور جس میں ضعف اس کے راویوں کے متہم بالکذب ہونے یا ان کی جہالت کی بناء پر ہے جب اس کے طرق کثیر ہو جائیں تو وہ مردود و منکر سے جس پر کسی حال میں عمل جائز نہیں ہے ترقی کر کے اس ضعیف کے درجہ میں پہنچ جاتی ہے جس پر فضائل اعمال میں عمل کرنا جائز ہے۔

[شرح مقدمہ، ۱۰۷]

بالجملہ: حدیث مذکور احکام وغیرہ سے قطع نظر فضائل اعمال میں درجہ قبول میں شامل ہے۔

❁❁❁

عمامے مسلمانوں کے تاج اور ان کی نشانی ہیں

”عن علی بن ابی طالب عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال:

ایتوا المساجد حسرا و مقنعین فإن ذلك سيما المسلمين

عن علی بن ابی طالب عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال:

ایتوا المساجد حسرا و مقنعین فإن العمائم تيجان المسلمين“

یعنی حضرت علی سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مسجدوں میں آؤ کھلے سر اور سر ڈھانپ کر۔ بے شک عمامے مسلمانوں کی نشانی اور ان کے تاج ہیں“

[التطریف فی التصحیف ۱/۴۳، الکامل ۶/۴۱۹]

مذکورہ بالا دونوں حدیثوں کو ابن عدی نے کامل میں روایت کیا ہے۔ ان دونوں حدیثوں کی سند کا دارومدار راوی میسرہ بن عبید پر ہے جو متروک ہے۔ موصوف نے مبشر بن عبید مان کر حدیث کے موضوع ہونے کا حکم لگایا ہے جو غلط ہے۔ کیوں کہ حدیث کا راوی میسرہ بن عبید ہے جیسا کہ علامہ مناوی نے اس حدیث کی تشریح میں اس کی وضاحت کی ہے فرماتے ہیں:

”من رواية ميسرة بن عبيد عن الحكم بن عيينة عن ابن أبي يعلى (عن علی) أمير المؤمنين قال جدنا الأعلى من قبل الأم الزين العراقي في شرح الترمذي و ميسرة بن عبيد متروك و من ثم رمز المؤلف لضعفه“

یعنی اس روایت میں میسرہ بن عبید راوی ہے اور میسرہ بن عبید متروک راوی ہے۔ اسی وجہ سے علامہ سیوطی نے بھی اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے“

[فیض القدیر: ۱/۶۷]

فقیر کہتا ہے کہ علامہ مناوی کا راوی وضاع و کذاب و منکر الحدیث کو چھوڑ کر راوی متروک کو اختیار کرنا گویا حدیث کی موضوعیت سے انکار کر کے حدیث کے ضعف کی جانب اشارہ کرنا ہے تا کہ حدیث ضعیف ہو کر فضائل میں قبولیت کا جامہ پہن سکے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ سیوطی نے اس حدیث پر ضعف کا حکم لگایا ہے۔ اور موصوف کا یہ قول

"نیز ترمذی کی روایتوں میں میسرہ نام کے کسی راوی کی کوئی روایت درج نہیں"

اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ اس نام کا کوئی راوی ہے ہی نہیں ترمذی تو دور صحاح ستہ میں بھی کسی راوی کا نہ ہونا دوسری کتب حدیث میں ہونے کو مستلزم نہیں۔

حاصل کلام:۔ مذکورہ راوی کے سلسلے میں مشہور ائمہ حدیث علامہ مناوی اور ان کے جد اعلی اور امام زین عراقی کے قول سے عدول کر کے موصوف کی قیاس آرائیوں پر عمل کر کے حدیث کو موضوع کہنا حقیقت سے عدول کرنا ہے کیوں کہ حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیث موضوع نہیں بلکہ ضعیف ہے جیسا کہ خود موصوف نے امام سیوطی سے حدیث کے ضعیف ہونے کو ذکر کیا ہے لکھتے ہیں:

"بالفرض وہ میسرہ بن عبید ہی ہو پھر بھی روایت قابل اعتماد نہیں ہو سکتی کیوں کہ وہ خود بھی متروک ہے سیوطی نے اس حدیث پر ضعف کی علامت لگائی ہے۔"

کیا موصوف کی اصطلاح میں متروک کی حدیث کو موضوع کہا جاتا ہے؟ اگر جواب ہاں میں ہے تو ان محدثین کا کیا ہو گا؟ جنہوں نے متروک راوی کی حدیث کو قابل قبول و عمل مانا ہے جس کی پوری تفصیل فقیر نے حدیث ابی درداء کے تحت کی ہے۔ اور اگر جواب نہیں میں ہے تو پھر کیا بات کہ موصوف اسے موضوع قرار دینے پر تلے ہیں حالانکہ ایک طرف تو قول سیوطی کو مقام نقد میں رکھ کر اس کے ضعف پر بھی معترف ہیں فقیر کہتا ہے کہ علامہ سیوطی کا اس حدیث کو ضعیف گردانا خود اس بات کا علامیہ ہے کہ اس حدیث کا راوی میسرہ بن عبید ہے جو متروک ہے اور متروک راوی کی حدیث ضعیف ہوتی ہے اور فضائل میں مقبول ہوتی ہے۔ لہذا یہ حدیث اپنی سند کے اعتبار سے ضعیف مقبول ہے۔

متن حدیث کے تجزیہ کا تصفیہ

متن حدیث پر بطلان کا حکم لگاتے ہوئے موصوف لکھتے ہیں:

"ضعف اسناد کے ساتھ متن حدیث بھی ناقابل اعتبار ہے کیوں کہ عمامہ کافر اور مسلمان دونوں ہی مشترکہ طور پر بحیثیت قومی لباس استعمال کیا کرتے تھے"

موصوف کی مذکورہ بالا عبارت کا مکمل رد حدیث (عمامہ کفر و ایمان کے مابین خط امتیاز ہے) میں کیا جا چکا ہے جس میں یہ بات ثابت کر دی گئی ہے کہ عمامہ کفار کا لباس نہیں ہے بلکہ مسلمانوں کا لباس ہے۔

آگے موصوف لکھتے ہیں:

"اور حدیث کے پہلے حصہ میں جو بات کہی گئی ہے اس کا فضیلت عمامہ سے کوئی تعلق نہیں بلکہ اس سے حاضری مسجد کی اہمیت کا پتہ چلتا ہے جیسا کہ علامہ مناوی رقمطراز ہیں:

'یعنی ائتوا المساجد کیف أمکن بنحو قلنسوۃ فقط أو بتعمم وتقنع ولا تتخلفوا عن الجمعۃ التی ھی فرض عین ولا الجماعۃ التی ھی فرض کفایۃ والتعمم عند الإمکان أفضل'

یعنی جہاں تک ہو سکے مسجدوں میں آیا کرو صرف ٹوپی پہن کر یا عمامہ باندھ کر یا کسی اور چیز سے سر کو ڈھانپ کر اور جمعہ جو فرض کفایا ہے انہیں نہ چھوڑا کرو اور جہاں تک ہو سکے عمامہ باندھ کر آنا افضل ہے۔ [فیض القدیر ۱/۶۷]

ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

"لأن القصد به الحث علی إتیان المساجد للصلاۃ کیف کان وأنه لاعذر فی التخلف عنها بفقد العمامۃ وإن کان التعمیم عند إمکانه أفضل"

(حدیث کا مقصد یہ ہے کہ جیسے بھی ہو نماز کے لیے مسجد میں حاضر ہونے کا جذبہ دلایا جائے عمامہ نہ ہونا اسے چھوڑنے کا عذر نہیں اگرچہ حتی الامکان عمامہ ہی افضل ہے)

موصوف علامہ مناوی سے ان مذکورہ سطور کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"واضح رہے کہ علامہ مناوی نے عمامہ باندھ کر مسجد میں آنے کو اس لیے افضل قرار دیا ہے کہ عمامہ کو حدیث مذکور میں مسلمانوں کا تاج اور مسلمانوں کی نشانی بنا کر پیش کیا گیا ہے۔ جب کہ یہ غلط ہے.... الخ" [عمامہ..... ص۳۶،۳۷]

موصوف نے مذکورہ بحث سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مذکورۃ الصدر حدیث کے پہلے حصہ میں جو بات کہی گئی ہے اس کا تعلق فضیلت عمامہ سے نہیں ہے۔ حالانکہ بحث حدیث کے پہلے حصہ سے نہیں بلکہ دوسرے حصہ سے ہے جس میں عمامہ کو مسلمانوں کا تاج اور نشانی بتایا گیا ہے۔ اسی پر موصوف کی بحث کا دارومدار ہے۔ اور یہ بات ہم باور کرا چکے کہ حدیث سند کے اعتبار سے بھی فضائل میں قابل قبول ہے اور متن بھی معقول ہے۔ تو پھر موصوف کی اس بحث پر بحث کرنا ضیاع اوقات کے علاوہ کچھ نہیں۔ علاوہ ازیں موصوف کی مکمل بحث اس وقت قابل قبول مانی جائے گی جب کہ حدیث کو غیر قابل قبول مانا جائے۔ اور ایسا ہے نہیں۔

الحاصل:۔ حدیث مذکور فضائل میں بالاتفاق مقبول ہے۔

احادیث ضعیفہ سے ثبوت استحباب

گذشتہ احادیث میں تفصیلی بحث کے بعد فقیر نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ مرد مومن نماز میں ہو یا خارج نماز عمامہ پوشی اس کے لیے امر استحبابی ہے۔ کیوں کہ جن احادیث کو فقیر نے ماقبل میں بیان کیا ان میں سے کچھ تو حسن ہیں اور کچھ ضعیف بضعف یسیر ہیں۔ حدیث حسن پر عمل اور اس کے استحباب پر کلام نہیں۔ لیکن حدیث ضعیف پر عمل اور اس کے استحباب پر موصوف کو اعتراض ہے۔ فقیر مناسب سمجھتا ہے کہ اتمام حجت کے لیے ضعیف حدیث پر عمل یا استحباب پر تفصیل سے روشنی ڈالے تاکہ موصوف بھی اپنے محدود مطالعہ پر آگاہ ہو سکیں۔ اور قارئین بھی جان لیں کہ حدیث کو ضعیف بلکہ موضوع کہہ دینے سے وہ ناقابل عمل نہیں ہو جاتی۔ بلکہ اگر وہ قواعد شرعیہ کے خلاف نہیں ہے تو اس پر عمل کرنا مستحب ہوتا ہے۔ قطع نظر اس سے موصوف جس جگہ حدیث کو موضوع ثابت نہ کر سکے تو اسے شدید الضعف کے زمرے میں رکھ کر اسے ناقابل عمل قرار دیا ہے۔ لہذا پہلے شدید الضعف حدیث کے سلسلے میں اقوال ائمہ بیان کر دینا زیادہ مناسب ہوگا۔

اعلیٰ حضرت نے ابن حجر سے شدید الضعف کے سلسلے میں تین قول نقل کیے ہیں لکھتے ہیں:

"یہاں شدت ضعف سے مراد میں حافظ سے نقل مختلف آئی شامی نے فرمایا طحطاوی نے فرمایا امام ابن حجر نے فرمایا:

'شدید الضعف ھو الذی لایخلو طریق من طرقہ عن کذاب او متھم بالکذب'

شدید الضعف وہ حدیث ہے جس کی اسانید میں سے کوئی اسناد کذاب یا متہم بالکذب سے خالی نہ ہو۔ یہاں صرف انہیں دو کو شدت ضعف میں رکھا۔ امام سیوطی نے تدریب میں فرمایا حافظ نے فرمایا:

’ان یکون الضعف غیر شدید فیخرج من انفرد من الکذابین والتھمین بالکذب ومن فحش غلطه‘

(وہ ضعف شدید نہ ہو پس اس سے وہ نکل گیا جو کذاب اور متہم بالکذب میں منفرد ہو یا جو فحش الغلط ہو)

یہاں ان دو کے ساتھ فحش غلط کو بھی بڑھایا۔ نسیم الریاض میں قول البدیع سے کلام حافظ بایں لفظ نقل کیا:

’ان یکون الضعف غیر شدید کحدیث من انفرد من الکذابین والمتھمین ومن فحش غلطه۔

حدیث میں ضعف شدید نہ ہو مثلاً اس شخص کی حدیث جو کذابین اور متہمین سے ہو یا وہ فحش الغلط ہو۔ یہاں کاف نے زیادتِ توسیع کا پتا دیا، تحدید اول پر امر سہل وقریب ہے کہ ایک جماعت علما حدیث کذابین ومتہمین پر اطلاق وضع کرتے ہیں تو غیر موضوع سے انہیں خارج کرسکتے ہیں مگر ثانی تصریحات ومعاملات جمہور وعلما وخود امام الشان سے بعید اور ثالث بظاہرہ ابعد ہے ہم ابھی روشن بیان سے واضح کرچکے ہیں کہ خود حافظ نے متروک شدید الضعف راوی موضوعات کی حدیث کو بھی فضائل میں محتمل رکھا۔“

[فتاوی رضویہ جدید:ج۵ص۵۲۹تا۵۳۱]

الغرض: حدیث شدید الضعف وہ ہے جس میں کوئی راوی کذاب یا متہم بالکذب ہو۔

اور بالفرض فحش غلط کو بھی اس میں شمار کرلیا جائے تب بھی ہمارے لیے اس وقت مضر نہیں کیوں کہ ہماری بیان کردہ جن احادیث میں راوی فحش غلط سے متصف ہے وہ بطریق عدیدہ ہیں اور وہ احادیث جن میں فحش غلط بلکہ اس سے بھی نازل جیسے راوی کا متہم بالکذب ہونا پایا جائے اور وہ متعدد سندوں سے مروی ہو تو خود علامہ ابن حجر کے نزدیک وہ احادیث فضائل میں قابل قبول اور لائق عمل ہیں جیسا کہ فرماتے ہیں۔

”الضعیف الذی ضعفه ناشئ عن سوٗ حفظ رواته، إذا کثرت طرقه، ارتقی إلی

مرتبۃ الحسن الذی ضعفہ ناشئ عن تھمۃ أو جھالۃ إذا کثرت طرقہ ارتقی عن مرتبۃ المردود والمنکر الذی لا یجوز العمل بہ بحال إلی مرتبۃ الضعیف الذی یجوز العمل بہ فی فضائل"

یعنی جس حدیث میں ضعف اس کے رواۃ کے سوء حفظ سے پیدا ہوا ہے کثرت طرق سے وہ ترقی کرکے مرتبہ حسن میں پہنچ جاتی ہے اور جس میں ضعف اس کے راویوں کے متہم بالکذب ہونے یا ان کی جہالت کی بنا پر ہے جب اس کے طرق کثیر ہو جائیں تو وہ مردود و منکر سے جس پر کسی حال میں عمل جائز نہیں ہے، ترقی کرکے اس ضعیف کے درجہ میں پہنچ جاتی ہے، جس پر فضائل اعمال میں عمل کرنا جائز ہے۔

[امعان النظر بحوالہ شرح مقدمہ ۱۰۷]

اب اس بحث کے پس منظر میں یہ بات بخوبی واضح ہو گئی کہ ہماری بیان کردہ کچھ حدیثیں حسن ہیں اور کچھ ضعیف بضعف یسیر مقبول۔ اور وہ حدیثیں جن میں ضعف شدید ہے اول تو ایسی کوئی حدیث نہیں ہے، اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو مذکورہ قول ابن حجر کے تناظر میں تعدد سند کی بنیاد پر وہ احادیث فضائل میں قابل قبول اور لائق عمل ہیں۔ اور یہ اس وقت ہے جب کہ ہم یہ تسلیم کر لیں کہ مذکورہ احادیث میں شدید الضعف ہے حالانکہ ایک حدیث کو چھوڑ کر کسی بھی حدیث میں ضعف شدید نہیں ہے (یہ الگ بات کہ اس کے ضعف کا ازالہ ہو گیا ہے جیسا کہ ہم نے حدیث ابی درداء میں مفصل بحث کی ہے۔) اور ایسی حدیث جس میں ضعف شدید نہ ہو تو اگر وہ حدیث فرد ہے تو درجہ حسن میں شمولیت کا جامہ نہیں پہنے گی لیکن فضائل اعمال میں معتبر ہو گی۔ اور اگر متعدد سندوں سے مروی ہے تو اس کے درجہ حسن میں دخول سے کچھ مانع نہیں ہے۔ جیسا کہ علامہ عبد الحق محدث دہلوی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

"وما اشتھر ان الحدیث الضعیف معتبر فی فضائل الاعمال لا غیرھا المراد مفرداتہ لا مجموعھا لانہ داخل فی الحسن لا فی الضعیف صرح بہ الائمۃ"

یعنی یہ جو مشہور ہے کہ حدیث ضعیف فضائل اعمال میں معتبر ہے غیر فضائل میں نہیں تو اس سے مراد مفرد حدیث ضعیف ہے نہ ان کا مجموعہ۔ اس لیے کہ ضعیف اپنے مجموعہ کے لحاظ سے حسن میں داخل ہے نہ کہ ضعیف میں ائمہ نے اس کی صراحت کی ہے)

[شرح مقدمہ مترجم، ص ۱۰۳]

بالجملہ: مذکورہ تمام احادیث حسن یا ضعیف مقبول ہیں ان پر عمل کرنا مستحب ہے۔ جیسا کہ امام اہل سنت فرماتے ہیں:

"فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل نہ صرف جائز بلکہ مستحب ہے۔ حدیث ضعیف ثبوت استحباب کے لیے بس ہے۔ امام شیخ الاسلام ابوزکریا نفعنا اللہ تعالیٰ ببرکاتہ کتاب الاذکار المنتخب من کلام سید الابرار صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

"قال العلماء من المحدثین والفقهاء وغیرهم یجوز ویستحب العمل فی الفضائل والترغیب والترهیب بالحدیث الضعیف مالم یکن موضوعا۔"

محدثین وفقہا وغیر ہم علما نے فرمایا کہ فضائل اور نیک بات کی ترغیب اور بُری بات سے خوف دلانے میں حدیث ضعیف پر عمل جائز و مستحب ہے جب کہ موضوع نہ ہو۔ بعینہا یہی الفاظ امام ابن الہمام نے العقد النضید فی تحقیق کلمۃ التوحید پھر عارف باللہ سیدی عبد الغنی نابلسی نے حدیقہ ندیہ شرح طریقہ محمدیہ میں نقل فرمائے، امام فقیہ النفس محقق علی الاطلاق فتح القدیر میں فرماتے ہیں:

الاستحباب یثبت بالضعیف غیر الموضوع

(حدیث ضعیف سے کہ موضوع نہ ہو فعل کا مستحب ہونا ثابت ہو جاتا ہے)

علامہ ابراہیم حلبی غنیۃ المستملی فی شرح منیۃ المصلی میں فرماتے ہیں:

"(یستحب ان یمسح بدنه بمندیل بعد الغسل) لما روت عائشة رضی الله تعالی عنها قالت كان للنبی صلی الله تعالی علیه وسلم خرقة یتنشف بها بعد الوضوء رواه الترمذی وهو ضعیف ولكن یجوز العمل بالضعیف فی الفضائل۔

(نہا کر رومال سے بدن پُونچھنا مستحب ہے جیسا کہ ترمذی نے ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کی کہ حضور پُرنور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وضو کے بعد رومال سے اعضاے مبارک صاف فرماتے۔ ترمذی نے روایت کیا یہ حدیث ضعیف ہے مگر فضائل میں ضعیف پر عمل روا۔ مولانا علی قاری موضوعاتِ کبیر میں حدیث مسح گردن کا ضعف بیان کر کے فرماتے ہیں:

الضعیف یعمل بہ فی الفضائل الاعمال اتفاقا ولذا قال ائمتنا ان مسح الرقبۃ مستحب او سنۃ۔

فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر بالاتفاق عمل کیا جاتا ہے اسی لیے ہمارے ائمہ کرام نے فرمایا کہ وضو میں گردن کا مسح مستحب یا سنّت ہے۔

امام جلیل سیوطی طلوع الثریا باظہار ماکان خفیا میں فرماتے ہیں:

"استحبہ ابن الصلاح وتبعہ النووی نظرالی ان الحدیث الضعیف یتسامح بہ فی فضائل الاعمال"

تلقین کو امام ابن الصلاح پھر امام نووی نے اس نظر سے مستحب مانا کہ فضائل اعمال میں حدیث ضعیف کے ساتھ نرمی کی جاتی ہے۔

نقلہ بعض العصریین وھو فیما نری ثقۃ فی النقل

علامہ محقق جلال دوانی رحمہ اللہ تعالیٰ انموذج العلوم میں فرماتے ہیں:

"الذی یصلح للتعویل علیہ ان یقال اذا وجد حدیث فی فضیلۃ عمل من الاعمال لا یحتمل الحرمۃ والکراھیۃ یجوز العمل بہ ویستحب لانہ مامون الخطر ومرجو النفع"

اعتماد کے قابل یہ بات ہے کہ جب کسی عمل کی فضیلت میں کوئی حدیث پائی جائے اور وہ حرمت وکراہت کے قابل نہ ہو تو اُس حدیث پر عمل جائز ومستحب ہے کہ اندیشہ سے امان ہے اور نفع کی اُمید۔ اندیشہ سے امان یوں کہ حُرمت وکراہت کا محل نہیں اور نفع کی اُمید یوں کہ فضیلت میں حدیث مروی ہے اگرچہ ضعیف ہی سہی۔"

[فتاوی رضویہ جدید: ج۵ ص۴۸۱ تا ۴۸۳]

آگے فرماتے ہیں:

"اقول باللہ التوفیق بلکہ فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل کے معنی ہی یہ ہیں کہ استحباب مانا جائے ورنہ نفس جواز تو اصالت اباحت وانعدام نہی شرعی سے آپ ہی ثابت۔ اس میں حدیث ضعیف کا کیا دخل ہوا۔ تو لاجرم ورود حدیث کے سبب جانب فعل کو مترجح ماننے کہ حدیث کی طرف اسناد متحقق اور اس پر عمل ہونا صادق ہو اور یہی معنی استحباب ہے۔" [مرجع سابق: ص ۴۸۴، ۴۸۳]

لہٰذا اب ان احادیث حسنہ وضعیفہ مقبولہ پر موصوف کا ناقابل عمل کا حکم موصوف کے محدود مطالعہ پر عکاسی کر رہا ہے۔ کیوں کہ کسی حدیث کا ضعیف ہونا درکنار موضوع ہونا بھی حدیث پر عمل سے مانع نہیں، جب تک کہ وہ خلاف شرع امر پر مشتمل نہ ہو۔

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

"بالفرض حدیث موضوع وباطل ہی ہو تاہم موضوعیت حدیث عدمِ حدیث ہے نہ حدیث عدم، اُس کا اصل صرف اتنا ہو گا کہ اس بارہ میں کچھ وارد نہ ہوا نہ یہ کہ انکار و منع وارد ہوا، اب اصل فعل کو دیکھا جائے گا اگر قواعد شرع ممانعت بتائیں ممنوع ہو گا ورنہ اباحت اصلیہ پر رہے گا اور بہ نیت حسن حسن و مستحسن ہو جائے گا۔

لاجرم علامہ سیدی احمد طحطاوی ومصری حاشیہ در مختار میں زیر قول رملی

'واما الموضوع فلایجوز العمل به بحال'

فرماتے ہیں:

ای حیث کان مخالفا لقواعد الشریعة واما لوکان داخلا فی اصل عام فلا مانع منه لالجعله حدیثا بل لدخوله تحت الاصل العام۔

یعنی جس فعل کے بارے میں حدیث موضوع وارد ہو اُسے کرنا اُسی حالت میں ممنوع ہے کہ خود وہ فعل قواعدِ شرع کے خلاف ہو اور اگر ایسا نہیں بلکہ کسی اصل کلی کے نیچے داخل ہے تو اگرچہ حدیث موضوع ہو فعل سے ممانعت نہیں ہو سکتی نہ اس لیے کہ

موضوع کو حدیث ٹھہرائیں بلکہ اس لیے کہ وہ قاعدہ کلیہ کے نیچے داخل ہے۔"

[فتاوی رضویہ جدید:ج۵ص،۵۶۱،۵۶۲]

اعلیٰ حضرت مزید فرماتے ہیں:

"مولانا علی قاری علیہ رحمۃ الباری نے موضوعاتِ کبیر میں فرمایا:

احادیث الذکر علی اعضاء الوضوء کلها باطلة۔

جن حدیثوں میں یہ آیاہے کہ وضو میں فلاں فلاں عضو دھوتے وقت یہ دُعا پڑھو سب موضوع ہیں۔ باینہمہ فرمایا:

ثم اعلم انه لایلزم من کون اذکار الوضوء غیر ثابتة عنه صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم ان تکون مکروهة اوبدعة مذمومة بل انها مستحبة استحبها العلماء الاعلام والمشایخ الکرام لمناسبة کل عضو بدعاء یلیق فی المقام۔

پھر یہ جان رکھ کر ادعیہ وضو کا حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت نہ ہونا اسے مستلزم نہیں کہ وہ مکروہ یا بدعت شنیعہ ہوں بلکہ مستحب ہیں علماے عظام واولیاے کرام نے ہر ہر عضو کے لائق دعا اس کی مناسبت سے مستحب مانی ہے۔

اس عبارت سے روشن طور پر ثابت ہوا کہ اباحت تو اباحت موضوعیت حدیث استحباب فعل کی بھی منافی نہیں اور واقعی ایسا ہی ہے کہ موضوعیت عدم حدیث ہے اور وہ ورود حدیث بخصوص فعل لازم استحباب نہیں کہ اس کے ارتفاع سے اس کا انتفا لازم آئے۔"

[مرجع سابق:ص۵۶۸،۵۶۷]

علاوہ ازیں اصول حدیث کا یہ قاعدہ بھی ہے کہ اگر حدیث ضعیف بھی ہو اور اس کی قبولیت کی کوئی سبیل نہ ہو لیکن علما اس کو اپنا مستدل بناتے ہوں، اور اس پر عمل کرنے کی تعلیم دیتے ہوں تو ایسی حدیث بھی تقویت پاکر کبھی صحیح اور کبھی حسن ہو جاتی ہے، قطع نظر اس سے فضائل میں تو باتفاق علما مقبول ہو جاتی ہے۔ اور یہ بات تو موصوف کو معلوم

ہو گی کہ ہمارے اسلاف نیز عصر حاضر کے تمام مفتیان کرام کا موقف یہی ہے کہ عمامہ نماز میں مستحب ہے۔ جیسا کہ ان کے مصنفات میں جابجا یہ صراحت موجود۔ بحث کے طویل ہونے کے خوف سے فقیر اس سے اعراض کرتا ہے۔

الحاصل:۔

عمامہ سے متعلق بیان کردہ تمام احادیث لائق عمل اور موجب استحباب ہیں۔

کتب فقہ سے عمامہ کا استحباب

موصوف کے اس اعتراض کے پیش نظر کہ:

"عمامہ اگر جمعہ کے استحباب میں سے ہوتا تو حدیث میں اس کا تذکرہ اور فقہ میں اس پر کوئی جزئیہ قائم ہوتا"

[عمامہ.....ص۵۵]

فقیر نے حدیث عبداللہ بن عمر، حدیث ابی الدرداء حدیث علی اور اس کی تشریح میں علامہ مناوی کے قول سے جمعہ اور اس کے علاوہ احادیث سے عموماً عمامہ کا استحباب ثابت کیا ہے۔ اب مناسب ہے کہ کتب فقہ سے بھی جمعہ کی نماز میں عمامہ کا استحباب ثابت کر دیا جائے۔ طحطاوی علی مراقی الفلاح میں ہے:

"المستحب ان یصلی فی ثلاثۃ ثیاب من احسن ثیابہ قمیص وازار وعمامۃ"

یعنی مرد کے لیے تین کپڑوں میں نماز پڑھنا مستحب ہے، قمیص، ازار اور عمامہ۔

[جلد۱ ۲۱۱]

علامہ کاسانی بدائع الصنائع میں فرماتے ہیں:

"المستحب ان یصلی للرجل فی ثلاثۃ اثواب قمیص وازار وعمامۃ"

یعنی مرد کے لیے تین کپڑوں میں نماز پڑھنا مستحب ہے، قمیص، ازار اور عمامہ۔

[جلد۱ص۲۱۹]

حلبی کبیری میں ہے:

"المستحب ان یصلی الرجل فی ثلاثۃ اثواب ازار وقمیص وعمامۃ" [ص۳۰۳]

فتاوی عالمگیری میں ہے:

"المستحب ان یصلی الرجل فی ثلاثۃ اثواب ازار وقمیص وعمامۃ" [ج۱ص۵۹]

فتاوی بزازیہ میں ہے:

"المستحب فی الصلاۃ ثلاثۃ اثواب قمیص وازار وعمامۃ"

یعنی نماز میں تین کپڑے مستحب ہیں، قمیص ازار اور عمامہ۔[جلد ۴/۳۳]

مذکورہ بالا عبارات فقہیہ سے یہ بات اظہر من الشمس ہو گئی کہ نماز میں عمامہ مستحب ہے۔ اور یہ حکم علی الاطلاق ہے۔ اور قاعدہ ہے۔ "المطلق یجری علی اطلاقہ"

مذکورہ بالا کتب فقہ کی عبارتوں سے یہ بات بخوبی سمجھ میں آگئی کہ عمامہ نماز کے لیے مستحب ہے۔ اب چاہے وہ نماز جمعہ ہو یا اور کوئی نماز۔ لہذا جمعہ کے دن عمامہ کے استحباب پر موصوف کا اعتراض حلیہ صحت سے عاطل و عاری ہے۔ اور نماز جمعہ یا کوئی اور نماز عمامہ کے ساتھ مستحب اور بے عمامہ پڑھی گئی نمازوں پر بھاری ہے۔

اعلیٰ حضرت پر کی گئی مضمر تنقید کا بالاستیعاب جائزہ

موصوف نے اپنی کتاب کی پہلی حدیث میں اعلیٰ حضرت کے علامہ ابن حجر پر پیش کردہ ایرادات کے حوالے سے بزعم خویش مکمل بحث کی ہے۔ اس بحث کو پڑھ کر بادی النظر میں ایسا محسوس ہوا کہ موصوف کو اعلیٰ حضرت سے فقط علمی اختلاف ہے لیکن اخیر کتاب میں موصوف نے ہماری اس خوش فہمی کو یکسر مسترد کردیا اور یہ باور کرادیا کہ علمی اختلاف سے قطع نظر دیگر اختلافات بھی اس میں مضمر ہیں۔ کیوں کہ موصوف نے جس جرات و بے باکی سے درج ذیل جملہ تحریر کیا ہے وہ قطعی علمی اختلاف کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا، بلکہ اس کی اساس و بنیاد تعصب و تنگ نظری پر ہے۔ موصوف لکھتے ہیں:

”لٰہذا جو لوگ عمامہ کو حضور کی سنت لازمہ دائمہ سمجھتے ہیں یا اسے حضور کی سنت متواترہ قرار دیتے ہیں اور اس کے تواتر کو سرحد ضروریات دین تک پہنچا ہوا خیال کرتے ہیں وہ سخت غلطی پر ہیں۔ ان پر حدیث و اصول حدیث اور تاریخ و سیر کے معاملات پوشیدہ رہ گئے ہیں“ [عمامہ.....ص۸۵]

اس عبارت کے ذریعہ موصوف نے صراحتاً اعلیٰ حضرت پر طنز کیا ہے۔ کیوں کہ یہ بات اعلیٰ حضرت نے فتاوی رضویہ میں اسی انداز میں لکھی ہے۔

اعلیٰ حضرت لکھتے ہیں:

”عمامہ حضور پر نور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت متواترہ ہے جس کا تواتر سرحد ضروریات دین تک پہنچا ہے...... تو عمامہ کہ سنت لازمہ دائمہ ہے۔“

[فتاوی رضویہ قدیم: ج۳ص۷۶]

موصوف کو اعلیٰ حضرت کی کتابیں پڑھ کر ادب سیکھنا چاہیے کہ اعلیٰ حضرت نے علم کی اعلیٰ منزلیں عبور فرمائیں مگر حد ادب سے کبھی تجاوز نہیں فرمایا۔ جب بھی کبھی بڑوں

کی کوئی بات خلاف واقع محسوس ہوئی تو اس پر ادب آمیز انداز میں معروضہ پیش فرمایا اور اسے تطفل سے تعبیر کیا۔ ان کو، سخت غلطی پر ہیں یا ان پر حدیث واصول حدیث اور تاریخ وسیر کے معاملات پوشیدہ رہ گئے ہیں، کہہ کر طنز نہیں کیا۔

علاوہ ازیں موصوف نے اعلیٰ حضرت کی جس عبارت پر اعتراض کیا ہے وہ اولاً تو غلط نہیں اور اگر مان بھی لی جائے تب بھی اس کی بے شمار تاویلیں کی جا سکتی تھیں۔ مگر برا ہو تو تعصب و تنگ نظری کا کہ جس کے سبب موصوف نے اعلیٰ حضرت جیسے محقق اور مجدد دین کی توہین کرنے سے بھی گریز نہیں کیا۔ ان سب باتوں سے قطع نظر موصوف اگر غور سے فتاوی رضویہ کی عبارت پڑھ لیتے تو شاید بغض وعناد دل سے باہر نہ نکلتا۔ فتاوی رضویہ میں عمامہ کو سنت متواترہ لکھا ہے جس پر موصوف نے اپنی بھڑاس نکالی ہے ہم پہلے اسی سنت متواترہ کی وضاحت کیے دیتے ہیں۔

سنت متواترہ:

السنة المتواترة: وهى التى يرويها جمع غفير يستحيل تواطؤهم على الكذب

یعنی ایسی سنت جس کے ناقل ابتدا سے لے کر آج تک اتنی بڑی تعداد میں ہوں کہ عادتاً ان کا جھوٹ پر اتفاق مشکل ہو۔

[منار القاری، ج۵ ص۳۶۴: نور الانوار: باب اقسام السنة: ج۱ ص۴۹۹]

اصطلاح محدثین میں متواتر کی دو قسمیں ہیں۔ لفظی اور معنوی۔

لفظی:

یعنی حدیث الفاظ و متن کے ساتھ تواتراً منقول ہو۔

معنوی:

یعنی الفاظ و متن تواتراً منقول نہ ہوں بلکہ الفاظ مختلف ہوں البتہ معنی سب کے ایک ہی ہوں۔ علامہ ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں:

" المتواتر ینقسم إلی قسمین: متواتر لفظی ومتواتر معنوی، أو تواتر لفظی وتواتر معنوی، ومثلوا للمتواتر اللفظی وما تواتر لفظه ومعناه..... التواتر المعنوی ما تواتر معناه دون لفظه"   [شرح نخبۃ الفکر: ج۲ ص۱۹]

متواتر کی مذکورہ بالا دونوں قسموں کے تناظر میں احادیث عمامہ کو دیکھا گیا تو پتہ چلا کہ احادیث عمامہ متواتر المعنیٰ ہیں۔اس لیے کہ اگرچہ یہ احادیث اخبار آحاد ہیں لیکن اخبار آحاد اپنے مجموعہ کے اعتبار سے متواتر المعنیٰ ہو جاتی ہیں۔جیسا کہ ملا علی قاری علیہ رحمۃ الباری اپنی مصنف "شرح شرح نخبۃ الفکر" میں رقم طراز ہیں:

"والشیخ أبو إسحاق الشیرازی قال بعد ذکر الأحادیث المرویة عن النبی [صلی الله علیه وسلم] فی غسل الرجلین لا یقال إنها أخبار آحاد لأن مجموعها أفاد تواتر معناه"

شیخ ابو اسحاق نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے غسل رجلین کے سلسلے میں احادیث مرویہ کو ذکر کرنے کے بعد کہا کہ ان احادیث کے بارے میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ خبر آحاد ہیں۔اس لیے کہ ان کا مجموعہ تواتر معنوی کا فائدہ دیتا ہے۔"

[شرح نخبۃ الفکر فی مصطلحات أھل الأثر: ج۱ ص۱۹۱]

یعنی وہ احادیث کہ جن کا ہم تواتر ثابت کر رہے ہیں آپ یہ کہہ کر اس پر اعتراض نہیں کر سکتے کہ اخبار آحاد سے تواتر ثابت نہیں ہوتا۔کیوں کہ اخبار آحاد سے اگرچہ تواتر لفظی کا ثبوت نہیں ہوتا۔لیکن اخبار آحاد اپنے مجموعہ کے لحاظ سے تواتر معنوی کا فائدہ دیتی ہے۔یہی ملا علی قاری کی درج ذیل عبارت سے مستفاد۔ملا علی قاری فرماتے ہیں:

"انه ثبت فی الاخبار والآثار انه صلی الله علیه وسلم تعمم بالعمامة مما کاد ان یکون متواترا فی المعنی"

یعنی آثار واخبار سے ثابت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم دائمی طور پر عمامہ مبارکہ استعمال فرماتے تھے اور یہ ثبوت متواتر المعنیٰ کے طور پر حاصل ہوا ہے۔"

[المقالۃ العذبۃ فی العمامۃ والعذبۃ مشمولہ مجموع رسائل ملا علی قاری: ص۲۱۴]

الحاصل: عمامہ کا سنت متواتر المعنی ہونا ثابت ہے اور جب عمامہ کا تواتر ثابت تو قاعدہ معلوم کہ انکار تواتر کفر ہے۔ خواہ متواتر بالفظ ہو یا بالمعنی۔ جیسا کہ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

"حدیث متواتر کے انکار پر تکفیر کی جاتی ہے خواہ متواتر باللفظ ہو یا متواتر المعنی"

[فتاوی رضویہ قدیم: ج۶ ص۳۲]

اعلیٰ حضرت کے اس قول کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حدیث شفاعت متواتر المعنی ہے جیسا کہ علامہ سعد الدین تفتازانی فرماتے ہیں:

"الاحادیث فی باب الشفاعة متواتر المعنی"

یعنی شفاعت کے باب میں احادیث متواتر المعنی ہیں۔

[شرح عقائد نسفیہ: ص۸۷]

اور اس کے انکار کو فقہانے کفر لکھا ہے۔ علامہ فضل رسول بدایونی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

"شفاعت شافعین کا انکار تو کیا اس میں شک اور توقف کرنا بھی کفر ہے"

[فوز المبین بشفاعۃ الشافعین: ص۱۰]

فتاوی بزازیہ میں ہے:

"ولا یقتدی خلف من ینکر الشفاعة.... انه کافر" [جلد۴ ص۵۴]

مذکورہ بالا عبارتوں سے یہ بات بخوبی واضح ہو گئی کہ متواتر المعنی کا انکار کفر ہے۔ لہٰذا عمامہ جو کہ سنت متواترہ ٹھہری اس کا انکار بھی کفر ہو گا۔ تو اب اس کے سنت متواترہ ہونے اور اس کے تواتر کو سر حد ضروریات دین تک پہنچا ہوا ماننا غلط نہیں ہے بلکہ درست ہے۔

اور رہا اعلیٰ حضرت کا عمامہ کو سنت لازمہ دائمہ قرار دینا حالانکہ عمامہ سنت غیر

مؤکدہ ہے۔تو اگر موصوف قدرے غور کرتے تو اس کی بہتر تاویل ہو سکتی تھی۔وہ یہ کہ عمامہ لباس میں شامل ہے اور لباس کو فقہانے سنن زوائد میں شمار کیا ہے۔جیسا کہ اصول سرخسی میں ہے:

"اما سنن الزوائد کسنن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی لباسہ"

یعنی سنن زوائد مثلا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا لباس مبارک۔

[اصول سرخسی:ج ا ص ۲۱۲]

اور سنت زائدہ کی تعریف یہ ہے:

"سنة زوائد وھی التی لماتصدر منہ علیہ السلام علی وجہ العبادة بل علی وجہ العادة کلباسہ"

یعنی سنت زائدہ ایسی سنت ہے جو آپ علیہ السلام سے بطور عبادت نہیں بلکہ بطور عادت صادر ہوئی جیسے ان کا لباس۔

[تسہیل الوصول الیٰ علم الاصول:ص ۲۴۹]

تو اب اعلیٰ حضرت کے قول کا مطلب یہ ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عمامہ بطور عادت استعمال فرماتے تھے اور عادتاً جو کام ہوتا ہے اس میں عموماً دوام پایا جاتا ہے۔اس لحاظ سے یہ دائمہ ہے۔اور لازمہ اس لحاظ سے ہے کہ اگرچہ عمامہ لازم بمعنی واجب نہیں ہے لیکن حضور نے عادتاً اس کو شیء لازم کے مثل استعمال فرمایا اس لحاظ سے اعلیٰ حضرت نے اس کو لازمہ سے تعبیر فرمایا۔

الحاصل: اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی عبارت اپنی جگہ صحیح ودرست ہے۔اور موصوف کا عبارت پر پیش کردہ اعتراض غلط وباطل وبے بنیاد ہے۔اور یہ موصوف کے حدیث واصول حدیث اور تاریخ وسیر سے عدم واقفیت کا نتیجہ ہے۔

خاتمہ

پوری کتاب کا لب لباب وخلاصہ یہ نکلا کہ عمامہ پوشی مستحب وباعث ثواب ہے۔ اور عمامہ ٹوپی سے افضل واعلیٰ ہے۔اور چوں کہ عمامہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دائمی طور پر استعمال فرمایا جس سے اسے لباس کے جزلازم کی حیثیت حاصل تھی اس لیے بقول اعلیٰ حضرت:

"عمامہ حضور پر نور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت متواترہ ہے جس کا تواتر سرحد ضروریات دین تک پہنچا ہے..... تو عمامہ کہ سنت لازمہ دائمہ ہے۔"

[فتاوی رضویہ قدیم:ج۳ص۷۶]

اور عمامہ کی فضیلت سے متعلق جو احادیث وارد ہوئیں وہ خواہ سنداً ضعیف سہی لیکن اپنے مجموعہ کے اعتبار سے حسن وصحیح کے درجے پر فائز ہیں۔ جس کے سبب عمامہ پوشی کا مستحب ہونا صاف ثابت ہے۔ ہم اپنے اس دعوی کی دلیل پر ملا علی قاری علیہ رحمۃ الباری کی درج ذیل عبارت پیش کر کے بحث مکمل کرتے ہیں۔

ملا علی قاری قدس سرہ فرماتے ہیں:

"انه ثبت فی الاخبار والآثار انه صلی اللہ علیه وسلم تعمم بالعمامة مما کاد ان یکون متواترا فی المعنی وکذا ورد تحریضه صلی اللہ علیه وسلم علی التعمم فی احادیث کثیرة ولو من طرق ضعیفة یحصل من مجموعها قوة ترقیها الی مرتبة الحسن بل الصحة وتفید استحباب العمامة"

یعنی آثار واخبار سے ثابت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم دائمی طور پر عمامہ مبارکہ استعمال فرماتے تھے اور یہ ثبوت متواتر المعنی کے طور پر حاصل ہوا ہے۔

اور یوں ہی عمامہ پوشی کی رغبت پر بہت سی حدیثیں ہیں اگر چہ ان کی سندیں ضعیف ہیں البتہ ان کے مجموعے سے جو قوت حاصل ہوتی ہے اس سے حدیثیں حسن بلکہ صحیح کے درجہ تک ترقی کر جاتی ہیں۔ اور اس سے عمامہ کے مستحب ہونے کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔

[المقالۃ العذبۃ فی العمامۃ والعذبۃ مشمولہ مجموع رسائل ملا علی قاری: ص ۲۱۴]

تمت بالخیر

مطبوعات نعیمی

ہند و پاک سے شائع ہونے والی مصنف کی اب تک کی مطبوعات

شمار	اسمائے کتب	صفحات
1	سیرت رسول عربی ﷺ تاریخ کے آئینے میں	46
2	انبیائے کرام گناہ سے پاک، اعلیٰ حضرت (تخریج وغیرہ)	24
3	دفع الخمامہ عن احادیث العمامہ (احادیث عمامہ پر شبہات کا ازالہ)	92
4	المقالۃ العذبۃ فی العمامۃ والعذبۃ لملا علی قاری (ترجمہ، تخریج، تحشیہ)	80
5	معراج المؤمنین	31
6	رکعات نماز کا ثبوت احادیث نبوی اور فقہ حنفی کے آئینے میں	199
7	حق کی پہچان، صدر الافاضل (تخریج وغیرہ)	31
8	فیضان رحمت، صدر الافاضل (تخریج وغیرہ)	168
9	مقالات صدر الافاضل	608
10	مکاتیب صدر الافاضل	248

112	ثبت نعیمی عربی، صدرالافاضل (تحقیق وغیرہ)	11
136	اسانید صدرالافاضل، اردو (ترجمہ وغیرہ)	12
152	فتوحات رضویہ	13
64	تصوف کے بدلتے رنگ	14
624	حجاز مقدس پر نجدی تسلط اسباب ونتائج	15
24	تاج الشریعہ کی جدید تحقیقات کے اصولی مباحث	16
64	سبطینی اشکالات پر برکاتی جوابات	17
404	فتاوی اتراکھنڈ (پہلی جلد)	18
440	فتاوی اتراکھنڈ جلد دوم	19
120	حیات تاج الشریعہ کے تابندہ نقوش	20
424	ماہنامہ تحفہ حنفیہ پٹنہ تعارف واشاریہ	21

ڈاک سے کتابیں منگانے کے لیے پہلے صفحہ پر دیے گئے موبائل اور وہاٹس ایپ نمبر پر رابطہ کریں۔